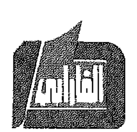
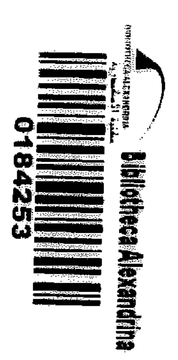
على طريق الوضوح المنهجي

كتابات في الفلسفة والفكر العربي

د. الطيب تيزيني







على طريق الوضوح المنهجي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على طريق الوضوح المنهجي

كتابات في الفلسفة والفكر العربي

الكتاب على طريق الوضوح المنهجي
كتابات في الفلسفة والفكر العربي

التأليف د. طيب تيزيني

الناشر دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١/٣١٨١ ـ تلفون ٠١/٣٠٥٥٢٠

التنضيد شركة المطبوعات اللبنانية ـ ش.م.ل

الطبعة الأولى ١٩٨٩

كلمات باتجاه الوضوح المنهجي

الكتابة عن كتابات سابقة، ناهيك عن إعادة نشر هذه الكتابات، أمر لا بد من أن يجد مسوغاً له، ايديولوجياً كان أم معرفياً أم كليهما معاً. ومن هنا، كانت الكلمة الدالّة والجادة، المنصرمة منها والراهنة، صيغة من صيغ التمحور حول مسألة أو مشكلة أو إشكالية من واقع الحياة البشرية خصوصاً والكون الكلي على نحو عام. أما الكتابات التي أقدمها الآن في هذا الكتاب فلها من المسوغات المعرفية والايديولوجية ما يتيح لها أن تواجه القارىء العربي ثانية.

وإذا كانت الكتابات المعْنية قد تحدرت من سنوات متعددة تتواتر من السبعينات إلى المرحلة الراهنة، فإنها تلتقي في محور أساسي كبير ما يزال يشغل حيزاً كبيراً في الحياة الفكرية العربية؛ إنه محور الأزمة الفكرية البنيوية التي تخترق الفكر العربي المعاصر عمقاً وسطحاً. وعلى أساس ذلك، كان التفكير باصدار تلك الكتابات موحَّدة في هذا الكتاب أمراً صحيحاً ومطلوباً. بيد أن التقاءها في ذلك المحور يشكل أحد وجهي المسألة. أما وجهها الآخر فيكمن في أنها (الكتابات) تعالج مشكلات فكرية مختلفة الأنساق المعرفية والحقول التطبيقية. وهذا الوجه له من الأهمية المعرفية والايديولوجية ما يجعلنا نؤكد عليه بغية التحفيز على الخروج من أوهام التعميمات والإطلاقات في إطار البحث في الفكر العربي المعاصر.

وقد يكون من الأهمية المنهجية القصوى بمكان أن نشير إلى أن الكتابات المنشورة هنا أو معظمها تنطلق من القضية التالية : قبل التوغل في ضبط الأزمة الفكرية البنيوية للفكر العربي المعاصر (والحديث) وتشخيصها في أسيقتها التاريخية والاجتماعية والبنيوية ، لا بد من اخضاع مفهوم «الأزمة» هذه لنقد معرفي وايديولوجي من شأنه أن يقود إلى وضوح مفهوميّ أوّلي حول موضوع البحث ، ومن ثم حول الأدوات المعرفية التي تتصدى له بحثاً وتدقيقاً .

وسوف نتبين في مساق هذه الكتابات ضرورة التحفظ المنهجي حيال مجموعة من الآراء والتوجهات والمشاريع الفكرية التي يقدمها أصحابها على البديل أو البدائل الجديدة عن الوضعية الفكرية العربية المهيمنة ؛ هذا مع العلم أن إبراز مثل ذلك التحفظ يخضع ، هو نفسه ، لمقتضيات الحوار العلمي الديمقراطي . بل لعلنا نكاد نقول إننا ، قبل إبراز ذلك التحفظ ، مدعوّون إلى الاقرار بضرورة الدفاع عن حرية الحوار العلمي الديمقراطي قولاً وفعلاً . ذلك لأن «الحقيقة» لا يمكن أن تنبثق على يد نظرية أو منهجية ما على نحو كلي ومطلق أولاً ، ولأن الوضعية الفكرية العربية ، بالذات ، ما زالت وستبقى لأمد غير قصير تحتمل حداً من منهجية «الخطأ والصواب» ، دون الوقوع في مزالق نزعة تجريبوية زائفة معرفياً ، من حيث الأساس .

في ضوء ذلك ومن موقعه ، تقدم الكتابات المتضمّنة في هذا الكتاب نفسها بمثابتها دعوة لاختراق المسائل والمشكلات والإشكاليات التي تأتي عليها . وجدير بالذكر أن هذه الأخيرة ما تزال ـ كما أشرنا ضمناً ـ تشغل حيزاً رئيساً في اللوحة المعرفية والايديولوجية للفكر العربي المعاصر . وهذا يعني ، ضمناً وصراحة ، أن تلك الدعوة لا تتصل بالمواقف النظرية والمعطيات النظرية المقدمة في نسيج الكتابات المعنية فحسب ، بل إنها تتناول ، أيضاً ، المنطلق المنهجي . إن من شأن هذا أن

يقودنا إلى القول بأن المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي يخترق هذا الكتاب عمقاً وسطحاً هو ذاته موضع الحوار النقدي ؛ مع الاشارة المبدئية إلى أن المنهج المذكور حتى لو جُرِّد من معظم معطياته ومقوماته ، فإنه يظل محتفظاً بركيزته الكبرى الحاسمة ؛ تلك هي كونه منهج التجاوز والتخطّي الجدليين الماديين ، وكونه المنهج الذي يخضع لهذا التخطي وذاك التجاوز .

إن الفكر العربي ، بأنساقه المستنيرة ، مدعو إلى خوض اختبار عميق ومركّب ومعقد يتمثل باكتشاف الطريقة الحقيقية للمزاوجة بين الواقع العربي المشخص وأكثر المناهج المعاصرة نجاعة في بعديها المعرفي والايديولوجي ، وذلك بعيداً عن هوس الإنجاز المتسرّع واللاهث وراء نتائج قطعية وتامة . ونحن نرى أن مثل هذا الطموح لا يستطيع ـ في كل الأحوال ـ أن يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوز والتخطّي ذاك ، المنهج المادي الجدلي التاريخي .

وسوف تترتب على الإجابة عن المسائل والمشكلات والإشكالات المتضمنة بين دفّتيْ هذا الكتاب أن نحاول تحديد الطريق الذي يقود الوطن العربي إلى تحقيق شطري الحقيقة الكبرى التي تحكم آفاقه الناهضة ، وهما الوحدات الوطنية الديمقراطية في اقطاره المكوِّنة له ووحدته القومية التقدمية من طرف ، وتقدمه الاجتماعي التاريخي نحو نظام اجتماعي اقتصادي يتجاوز التخلف التاريخي المزمن ويحقق العدالة والحرية للكادحين المنتجين من طرف آخر . وفي هذا الإطار نستطيع أن نعلن ، دون تحفظ وفي الوقت نفسه من موقع المنطلق المنهجي المنفتح والديمقراطي المنوه به ، أن ما نطرحه في هذا الكتاب يلتزم ، دون مواربة أو غمغمة ، مواقع الطبقات المنتجة الكادحة في هذا الوطن بصفتها البديل التاريخي الضروري والوحيد فيه والفكر الذي يصوغ هذا البديل فكرياً ويناضل من أجله وتحت رايته .

ومن هنا، كان الطموح الذي يحيط بالكتابات التي بين أيدينا أن تكون هذه مِدْماكاً في هذه العملية أو ـ على الأقل ـ لحظة من لحظات تكوين هذا المدماك. والحوار العلمي الديمقراطي هو وحده القادر على إغناء هذه الفكرة وإخصابها وتحويلها إلى تيار دافق من تيارات الفكر العربي المعاصر.

المؤلف

دمشق في ١٥/٩/١٩٨٨

لماذا العزوف عن «الكتاب» وماذا وراء النخبوية الثقافية المتعاظمة؟

لعله غدا على شيء من السهولة على الباحث المدقق أن يرصد ظاهرة آخذة في التعاظم في حياتنا الثقافية العامة، وهي العزوف المطرد عن الثقافة والتثقف وأداته الكبرى ـ الكتاب ـ في أوساط متعددة من الفئات الاجتماعية في المجتمع العربي الراهن. ويكاد يجمع على تفاقم هذه الظاهرة كل المهتمين من الباحثين الاجتماعيين والمثقفين والسياسيين. أما التحقق من مصداقية هذا الحكم ودقته فيمكن الوصول إليه من خلال تقصٍ إحصائي ميداني أولي لحركة السوق الثقافية وللسياسة الكتابية التي تنطوي عليها هذه الحركة، وكذلك للآفاق المحتملة لهذه وتلك. وفي كل الأحوال، يبقى إنجاز هذه المهمة واحداً من واجبات الباحثين الاجتماعيين وغيرهم، والعاملين منهم على صعيد علم الاجتماع الثقافي على نحو خاص.

وإذا كان لنا أن نعلن عن هذه الظاهرة النموذجية، فإننا، من طرف آخر، نلاحظ أنها آخذة في الاتساع والشمول عمقاً وسطحاً، بحيث ان الأمر قد ينطوي في مرحلة لاحقة على نتائج مؤرقة وداعية إلى التحسب. أما ما يمكن رصده من أسباب كبرى كامنة وراء ذلك، وربما كانت التحولات التي تلحق بالمجتمع العربي بنيوياً ووظيفياً وعلى صعيديه الاجتماعي

والاقتصادي في طليعة تلك الأسباب. فمنذ ما يقترب من العقدين من الزمن، وربما تحديداً منذ بدايات السبعينات من عصرنا، أخذنا نواجه حالة نوعية من التفكك والتداعي ضمن أوساط الفئات المتوسطة من المجتمع المعني، وأخذت هذه الحالة تفصح عن اتجاهاتها العامة ووتائرها المتسارعة وبعض آفاقها مع تعاظم الأزمة الاقتصادية في عدد من الأقطار العربية، وذلك عبر مجموعة من الأقنية ربما كانت ظاهرة التضخم المالي والانهيارات المالية الورقية وتسارع عملية ازدياد الأسعار على نحو مثير، واحدة من أهمها.

وإذا عملنا على تكوين لوحة أكثر تشخيصاً وتحديداً لواقع الحال المركّب الذي نحن بصدد البحث فيه، أمكننا النظر إلى المجتمع العربي، في معظم حلقاته وفي مرحلة ما قبل السبعينات، على أنه مكوّن من ثلاثة جيوب بالاعتبارين الديموغرافي والاجتماعي الطبقي؛ واحد في الأعلى ويتضمن - على سبيل الافتراض التقريبي - خمسة من المائة من سكان هذا المجتمع؛ وثان يتواتر ما بين الأعلى والأدنى ويتضمن خمسة وثمانين من المائة من هؤلاء؛ أما الجيب الثالث فيقبع في الأدنى ويشمل ما تبقى من السكان. وهذا، مجتمعاً، يشير إلى أن الفئات الوسطى كانت تشغل الحيز الأكبر في التكوين الإجتماعي، بصورة عامة إجمالية.

لكن المعطى الذي يثير الإنتباه ويكوّن الفضول المعرفي والأيديولوجي الاقتصادي يكمن في الدور المزدوج الذي كانت الفئات الوسطى تمارسه في الحياة العامة للمجتمع العربي. إنه دور اللّف على الحلول الجذرية وتغييبها، ومن ثَمّ منحها طابعاً وسطوياً إصلاحياً؛ ولكنه، من طرف آخر، دور الاستنارة والقدرة على الفصل الثقافي في الحدود المتاحة. في هذا الإطار وضمن هذا السياق، يبرز «الكتاب» بإشكاليته الوظيفية الملحوظة.

كان القارىء العربي، حسب المعطيات المحددة آنفاً، هو ذلك الذي انتمى، من حيث الأساس الإجمالي والعام، إلى تلك الفئات المستنيرة بحكم موقعها من الطرفين الأقصيين. فالإمكانات المادية الاقتصادية على الصعيد الاجتماعي، والتحرك بين التخوم على الصعيد السكاني (الديموغرافي)، وأخيراً القدرة على الانفتاح على الحقلين الطبقيين في الأعلى والأدنى وعلى الخارج العالمي (الأوروبي على نحو مخصص)، إن ذلك، مجملاً، جعل من الكتاب حاجة ماسة من حاجات تلك الفئات الوسطى. ومن هنا أيضاً، كان للكتاب في السوق العربية مستهلكوه الكثر. ومن هذا الموقع، نتبين كذلك واقعة أخرى ذات أهمية كبرى في الحقل الثقافي والسياسي الثقافي، وهي أن الإنتاج الثقافي والفكر السياسي، بصورة معممة، كانا وقفاً على مثقفي وكتاب ومفكري الفئات الوسطى المذكورة. وهذا، بدوره، ينطوي على الأطروحة التالية: إن التاريخ الثقافي والسياسي الأيديولوجي، على الأقل منذ بواكير النهضة العربية البرجوازية الحديثة (انطلاقاً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر)، هو تاريخ صنعه، في حدوده الإجمالية العامة، أولئك المثقفون والكتّاب والمفكرون. فهو، بذلك، صنيعة هؤلاء، بقدر ما هم صنيعته.

والآن، إذا صح القول بتلك الأطروحة التي تقدم نفسها هنا بمثابتها افتراضاً أولياً مدعماً بما فيه الكفاية من معطيات ومؤشرات، تعيَّن علينا أن نتتبع ما سيترتب أو ما قد سيترتب على عملية التخلخل والتداعي المنوه بها آنفاً والتي تلحق بالفئات الوسطى في المجتمع العربي، في معظم أنساقه. إن ما نواجهه، في بدء الموقف، يتمثل في اتساع رقعة المفقرين الذين ينزلقون إلى القاع من المجتمع المعني، هؤلاء المفقرون الذين كانوا ـ في شطائر كبيرة منهم ـ ينتمون إلى الفئات الوسطى إياها. كما يتمثل ـ من

جانب آخر ـ باتساع بسيط في الحقل الطبقي الأعلى بالاعتبار السكاني (الديموغرافي)، وبتعاظمٍ مطردٍ عمقاً في القوة الاقتصادية الاستهلاكية (غير المنتجة والتابعة) لدى افراد هذا الأخير (أي الحقل الطبقي الأعلى)، ومن ثم بلهاث متقطع الأنفاس وراء تدعيم مصالحه الاقتصادية وتكريسها وتثمير طاقاته المالية بكل الاحتمالات والأقنية، بدءاً بطرق وأشكال مسوغة على نحو ما تسويغاً قانونياً زائفاً وانتهاءً بالتهريب واللصوصية والنهب ورفع الأسعار بشكل قفزات قاتلة والتجارة بمقدرات الوطن المالية منها والآثارية القومية والثقافية، فضلاً عن تعويم العملة المحلية استجابة لمصالح الأعداء التاريخيين وعلى نحو يقودها إلى افتقاد قيمتها شيئاً فشيئاً.

وما ينبغي أن يركز عليه، في هذا السياق من الإشكالية، هو أن عملية الإفقار التي تلحق بالفئات الوسطى وتقودها إلى صفوف الطبقة الدنيا تتم ضمن جملة من الشروط المعقدة والمترعة بالمصاعب الكبرى. في طليعة تلك الأخيرة يبرز أن هؤلاء المفقرين الجدد يجدون أنفسهم، مع أمثالهم من الفقراء التقليديين أمام ضرورات اقتصادية غاشمة حاسمة تقطع عليهم أنفاسهم، وترغمهم تباعاً وبوتائر متصاعدة من العذابات على التخلي عن مجموعة متكاثرة من حاجاتهم الأساسية فالثانوية أو الثانوية فالأساسية. ومع الإشارة إلى أن جموع المفقرين هؤلاء لا تكوّن، في بدايات المشهد وبواكيره مع جموع الفقراء التقليديين، نسيجاً اجتماعياً متجانساً، فإن هذا المعطى يسهم في مزيد من الاضطراب والتشوش والاختلاط والفوضى على صعيد اللوحة الثقافية والأيديولوجية الآخذة في الظهور والبروز هنا. فهو إذ يطرح نفسه ويفصح عنها ضمن شرط آخر ايـديولوجي وثقافي يتمثل بغياب التجانس الأيديولوجي والثقافي في نطاق ذلك النسيج المستجد،

فإنه يضع أيدينا على قواسم مشتركة تتولد وتنمو بين ذينك النسقين الاجتماعيين البشريين (الفقراء والمفقرين)، قد يكون في طليعتها ـ على الصعيد الأيديولوجي الثقافي ـ تحول الكتاب والثقافة والتثقف إلى حلم متباعد باطراد ضمن أوساطها. وههنا، نواجه منعطفاً كبيراً في إطار العلاقة بين كل من النسقين المعنيين لعله ـ أي المنعطف ـ أن يكون مرشحاً لاحتلال المرتبة الأولى في الحياة الثقافية العربية اللاحقة.

أما ما يسم ذلك المنعطف، بالدرجة الأولى، فيكمن في أن «الكتاب» عموماً وخصوصاً آخذ في التحول إلى سلعة تافهة بائرة في أنظار الأثرياء السابقين، والمستجدين ـ على نحو خاص ـ الذين يلهثون وراء مصالحهم المالية والاجتماعية والجنسية والسياحية المتنامية، وإلى حلم نافل أو مؤرّق منغص في أعين المفقرين والفقراء الذين، هم بدورهم أيضاً، يلهثون بأنفاس متقطعة آخذة في التهشم وراء حاجاتهم المادية والاجتماعية المتواضعة والمتصدعة ضمن حركة تراجعية مذهلة. و«الكتاب»، الذي أسهم، يوماً، في تثمير وإثراء الحس بالكرامة والوعي الاجتماعي التاريخي والجمالي في إطار الفريقين المومى إليهما وفي الحدود الاجتماعية والتاريخية المتاحة لها، على نحو أو آخر وبدرجة أو بأخرى، وكذلك في الحدود الاجتماعية والتاريخية المتاحة في ظل الهيمنة الثقافية للفئات الوسطى، يتراجع في الوضعية الجديدة إلى الخلف متحولاً إلى عبء مادي واجتماعي لدى المفقرين والفقراء، بصورة أكثر تخصيصاً وتحديداً.

بيد أن الأمر لا يتوقف عند هذه الحدود، وإنما يتجاوزها بكل المقاييس والاعتبارات. فعملية افتقاد «الخبز» من أيدي أولئك الآخذين في الاتساع عمقاً وسطحاً، تتم على قدم وساق بالتوازي وبالتداخل مع عملية أخرى تتممها وتكملها، أعني بذلك عملية افتقاد

« الكرامة والحرية ». والحقيقة، إن هاتين العمليتين تكوّنان وجهين لموقف واحد، هو بروز « الطفيلية » في المجتمع العربي على نحو آخذ في التعملق وبكل ما ينطوي عليه من نزعة استهلاكية مضادة للفعل الإنتاجي، ومن تكوّن أنماط إنسانية هجينة تافهة عينُها الأولى تصبو إلى « الخارج » وعينها الثانية تبحث عن مزيد من الإمكانات لتجعل من الوطن تابعاً مُذلاً وخاوياً من كل ما من شأنه الإسهام في توليد وتراكم أرصدة اجتماعية واقتصادية وثقافية فيه. ولعل الآفات المستقبلية القادمة ستكون بأيدي من يكمن وراء هذه الطفيلية من قوى اجتماعية واقتصادية وسياسية وايديولوجية. ومن المتوقع أن يظل ذلك مهيمناً حتى يحدث تحول عميق في أوساط المفقرين والفقراء بالاعتبارين البنيوي والوظيفي، من شأنه (أي التحول) أن يقود إلى بنية متجانسة إجتماعياً طبقياً وايديولوجياً تتصدى لأعباء التقدم التاريخي والتوحيد الوطني والقومي في الوطن العربي، وتزيل - من ثم - ركام التخلف والتخليف الاجتماعية التأريخية والانشطار والتمزق الوطنيين القوميين، وذلك بأفق ديمقراطي عميق.

بيد أن أمراً آخر يكتسب طابع الإشكالية يبرز على هذا الصعيد: كيف لذلك التحول البنيوي والوظيفي أن يفصح عن نفسه ويثبت أركانه للمدى البعيد؟ قد يكون هذا الأمر وتحديد الإجابة عنه على غاية الصعوبة والتعقيد، وذلك لاعتبارين كبيرين، أولها يتمثل بالحضور الكثيف لقانون التبعية للخارج الذي تخضع له جل الأنساق الاجتماعية العربية الراهنة، في حين أن ثانيهما يبرز في غياب وعي البؤس والإفقار والوعي التاريخي المتماسك في أوساط المفقرين والفقراء. ويهمنا، هنا، أن الفعل الثقافي على صعيد هؤلاء سوف يجد مزيداً من الصعوبات لغياب التجانس الاجتماعي والثقافي الايديولوجي بينهم أولاً، ولضآلة الأدوات

الثقافية المعرفية في أيديهم ثانياً. في هذا السياق الإشكالي، يبرز «الكتاب» بمثابته أحد الأركان التي ستقوم عليها البدائل التاريخية التقدمية لحل الوضعية المشكلة والمتصاعدة في الإشكالية.

لقد انتُزع الكتاب من أيدي منْ هم بحاجة ماسة إليه للاستئناس به والتعلم منه في عملية إدراك آلية التحولات الجديدة في المجتمع العربي، ولمساءلته حول تجارب الحركات والمدارس والاتجاهات الفكرية في التاريخ العربي كما في التاريخ العالمي. و «القراءة»، التي هي - ضمن أحد معانيها الكبرى - استقراء للواقع المشخص ومعاينة له وتفحص لحركته ونكوصه، ترتد رويداً رويداً إلى الوراء، لتحل محلها إرهاصات نزعة تجريبية جديدة في الوضعية العربية الثقافية الراهنة، مخترقة أكثر فأكثر من قبل أنماط زائفة من الثقافة الاستهلاكية الجنسية اللاهية يراد لها أن تكون سيدة الموقف. وهنا وعلى نحو مركز، نواجه ظاهرة «العزوف الثقافي» العزوف عن القراءة والكتاب، عن العمل الثقافي عموماً، بما في ذلك الأدوات المعرفية البسيطة والمعقدة. فتتحول صناعة الكتاب إلى صناعة مُكلفة بصورة متصاعدة ومذهلة، بحيث يغدو الكتاب من أغلى السلع، ومن ثم من أكثرها بواراً. وكما أشرنا، فإن هذه الوضعية لن تكون واحدة من خصوصيات أوساط المفقرين والفقراء فحسب، وإنما تمتد وستمتد أكثر إلى أوساط الأعلين من التجار والسماسرة والمهربين، أي من أولئك الذين تتمحور حياتهم بتصاعد ولمدى بعيد حول اللهاث وراء تكريس مصالحهم وإثرائها وتدعيمها، بحيث لا يسمح لهم ذلك بأن يبعثروا أوقاتهم في مسائل ثقافية هم بحِلٍ من مقتضياتها وشروطها الذهنية «الصعبة» ومن «عدم ريعيتها».

إن تصاعد الأسعار اللاهث الخاصة بالكتب يتم ضمن علاقة طردية مع

انخفاض الدخـول في قـوتها الشرائيـة للأوسـاط المفقـرة الجديـدة والفقيرة التقليدية من سكان الوطن العربي، بحيث إن ذلك سيعود إلى إحكام القبضة على عملية استهلاكها الثقافي. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا سوف نواجه حالة جديدة متميزة من النخبوية الثقافية تتمثل بأنها نظرية نخبة النخبة الثقافية. وبذلك، فإن تساؤلات من النمط التالي تبقى مفتوحة لمدى قادم أو آخر: مَنْ مِنَ القوى الثقافية والسياسية الثقافية ستعمل على تغطية الوضعية العربية الجديدة سياسياً ثقافياً وثقافياً نظرياً؟ ما الدور الذي سيناط، حالئذ، بالكتاب بمثابته واحدة من الأقنية الثقافية والسياسيـة الثقافية؟ ما التحولات التي قد تطرأ على الإعلام الثقافي القائم جزئياً أو أكثر في هذا القطر العربي أو ذاك؟ هل سيكون متاحاً تكوين وضعية ثقافية شعبية مقابل النخبوية الثقافيـة الجديـدة؟ وأخيراً، هـل سيلجـأ جمع متصاعد من الطلاب والمثقفين إلى سد إحتياجاتهم من الكتب عبر عمليات سطو يقومون بها في المكتبات والمعارض الثقافية ـ كما لوحظ في معرضين أقيما في تونس ودمشق ـ أم أن هؤلاء سيعمدون إلى الانخراط في قوة ثقافية أو سياسية ثقافية موحدة تناضل من أجل سياسة أسعار جديدة للكتاب من شأنها أن تجعله متاحاً للجميع أو للأكثرية؟

إن هذه التساؤلات وغيرها سوف تبقى مشروعاً مفتوحاً تجيب عنه الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية القادمة. ولعل ذلك لن يطول كثيراً! وسوف يكون ـ في سياق ذلك ـ من المهمات الكبرى التي سيواجهها العلم الاجتماعي والإنساني، وخصوصاً علم الاجتماع الثقافي أن يطرح الأسئلة المتولدة بصيغ صحيحـة، وأن يعمـل على تقـديم أجـوبـة صحيحة وبحدود الموقف الراهن في آفاقه المستقبلية.

١٩٨٧.

اطروحات في قضية تحديث الفكر العربي

- ١ -

لعل البحث في هذه القضية أمر على غاية الإشكالية والتعقيد، وذلك لاعتبارين اثنين، على الاقل. الاول منهما يكمن في أن موضوع البحث والباحث، أو كما نقول بالتعبير الفلسفي، الموضوع والذات، يتداخلان، على هذا الصعيد ويتشابكان بأشكال تكاد أحياناً تطيح بموضوعية البحث العلمي. وكما هو بيّن، المسألة هذه تتصل بمقولات «الموضوعية» و «الانضباط العلمي» و «الاخلاقية العلمية» في العلوم الاجتماعية والانسانية. أما الاعتبار الثاني ـ وهو هنا متمم للاول ـ فينهض على الإقرار بوجود أزمة عميقة وشاملة تلف الفكر العربي المعاصر بكل أوجهه وتياراته واحتمالاته. وإذا قلنا إن هذا الاعتبار متمم لذاك، فإنما ذلك من موقع التأكيد على أن قضية البحث في الفكر العربي تصبح، والامر كذلك، أشد تعقيداً وإشكالية، ومن ثم أشد تمنعاً على مبضع الباحث.

بطبيعة الحال، لا يجوز أن نستنبط من ذاك الذي قيل عقم العمل العلمي وانسداد آفاقه، أو على الأقل ضحالة جدواه. إن ما يمكن أو ما ينبغي أن نستنبطه هو، بالضبط، التأكيد على العمل العلمي، ولكن من موقع المطالبة بإعادة النظر في هذا العمل منهجاً ونظرية وآفاقاً، بحيث يغدو موضوع بحثنا الحالي ذا شقين، أولهما الفكر العربي نفسه وثانيهما اداة

البحث فيه. وإذا كان الامر على هذا النحو، فإن السؤال التالي يغدو مشروعاً وضرورياً: ما هو «الفكر العربي»، وما هي الاداة المنهجية التي تتيح لنا اختراقه على أسس نافذة فاعلة؟

ليس في وسعنا الآن أن نجيب عن هذا السؤال المركب بصورة مباشرة ومدققة. أما ما سنعمل على تقصيه، هنا، فيكمن في محاولة تناول القضية من مدخلين اثنين، الأول ـ تاريخي تراثي، والثاني منطقي بنيوي.

لا شك في أننا إذ نتحدث عن فكر عربي وعن قضية تحديثه، نجد أنفسنا مدعوين إلى العودة لجذوره، القريبة على الاقل، وهي تلك التي تتمثل في عصر النهضة العربية الذي امتد من أواخر القرن الثامن عشر إلى المرحلة التي تنتهي بالحرب العالمية الثانية. لقد كان من شأن ذلك العصر أن ينتهي، ضمن تطور قانوني داخلي، إلى إنجاز الثورة العربية البرجوازية بمهات ثلاث لها تبلورت وظهرت في سياق التحول الداخلي، وهي تثوير علاقات الانتاج المهزومة تاريخياً، وتحويل ثقافي وصناعي عميق، وتحقيق الوحدة العربية عبر أقنية الوحدات الوطنية في الاقطار العربية.

لم تنجز تلك الثورة، فسقطت، من ثم مهماتها تلك الكبرى. أما ما تحقق، في ذلك السياق، فلم يخرج عن دائرة من الاصلاحية القنوعة أحياناً والساذجة أحياناً أخرى والمخفقة دائماً، أي في كل الحالات. وإذا كنا نتحدث عن مثل هذه الاصلاحية، فإنما لندرج في إطارها وبصيغ متعددة كل تيارات الفكر العربي النهضوي. نقول هذا على سبيل التعميم. ولكن هذا الأخير وإن كان مجحفاً بحق الخاص أو بحق بعض الجوانب الخاصة التي لا تدخل فيه (في التعميم)، فإنه يظل المعبر عن الموقف الأساسي الجوهري.

والموقف المعني هنا إذ ضُبط بحدود « الاصلاحية » مقابل الثورية وبدلاً عنها ، فإنه اكتسب عبر ذلك سمتين أخريين رئيستين ، هما « الهجانة » و « القصور » ، مقابل « الأصالة والتماسك » و « الفعل الذاتي المبدع » ، وبدلاً عنهما . ذلك نقرره على مجمل الاصعدة ، بما فيها صعيد الفكر العربي .

وفي سبيل تقص أعمق للموقف المشار إليه ، يجب الانتباه إلى أنه (أي الموقف) لم يكتسب شخصيته تحت تأثير عوامل داخلية فقط ، أو لنقل ، بصيغة أخرى ، إنه لم يفصح عن نفسه إلا من خلال ضغوط كبرى تحدرت من خارج . هذه الضغوط تمثلت في الاتجاهات الاقتصادية والسياسية والفكرية القصوى ، التي نشأت وتبلورت في إطار المجتمع الرأسمالي الاوروبي الحديث . وقد برزت هذه الاتجاهات خصوصاً في الاستعمار والامبريالية . فلقد كان لنشوء الاستعمار الرأسمالي دور في كبح الارهاصات الاولى والبعيدة لعصر النهضة العربي . بيد أن الامبريالية منذ أواخر القرن التاسع عشر مارست دوراً لعله كان كبيراً في صياغة الموقف النهضوي العربي بسماته الثلاث المأتي عليها ، وهي الاصلاحية والهجانة والقصور .

فلقد كان للتواقت بين اتضاح النهضة العربية البرجوازية وتبلورها من جهة وظهور الامبريالية من جهة أخرى ، عواقب جدية وخطيرة . في مقدمتها أن تواطوءاً ولد ـ قسراً وطواعية ـ بين الطرفين المتقابلين وغير المتكافئين ، بطبيعة الحال ، بين الامبريالية وبين المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية السابقة على الوضعية النهضوية في العالم العربي . ولكن في سياق تعاظم دور الامبريالية في العالم غير الرأسمالي ، أخذت فصائل من المؤسسات النهضوية نفسها ، على ما هي عليه من جنينية

وبدائية، تدخل في ذلك التواطؤ عبر أقنية متعددة وبأشكال متنوعة، بحيث أن الامبريالية الرأسمالية أصبح لها يد أولى وعظمى في تحديد مصائر التقدم أو التخلف في العالم العربي الشاسع. ويهمنا، إذ بلغنا هذه النقطة من المسألة، أن نشير إلى أن الحديث عن قوانين تطور خاصة في ذلك العالم أصبح على غاية التعقيد والإشكالية. ذلك لأن التواطؤ المذكور عمل على إعادة بناء الوضعية العربية بما يحقق المصالح المتعددة للغزاة الامبرياليين.

في هذا السياق، ضروري أن نقول بأن التواطؤ الامبريالي العربي ـ الاقطاعي وما قبله وما بعده ـ بما رافقه من قسر وعنف وشراسة، ظل، في أساس الامر، محكوماً بقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج. فلقد استطاعت الامبريالية أن تفعل فعلها في الوضعية العربية انطلاقاً من عدم التكافؤ التاريخي في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، أي بسبب من التوقيت الذي حدث بين بدايات الرأسمالية البرجوازية العربية من طرف وبين نهايات الرأسمالية الامبريالية من طرف آخر.

وعلى صعيد القضية الفكرية والثقافية العامة، تحددت خيوط العلاقة بين أوروبا الامبريالية والعالم العربي على أنها بين «أوروبا ملحدة إباحية وعملاقة مادياً» و «عالم عربي مؤمن وأخلاقي ومتخلف مادياً». ومن ثم، فقد جرى تزوير تلك العلاقة من موقع أوروبا تلك ولصالحها. وإذا وضعنا في الاعتبار البنية الاصلاحية والهجينة والقاصرة للفكر العربي النهضوي، تلك البنية التي تولدت في وضعية الإخفاق المحكوم بالتواطؤ المأتي عليه سابقاً، استبان أمامنا أمر على غاية الأهمية المنهجية؛ ذلك هو انطلاء عملية التزوير تلك للعلاقة بين أوروبا والعرب أو، كما يقال، بين الغرب والشرق، على العرب النهضويين. والمهم في ذلك هو بالدرجة الاولى ليست تأثيراته على ـ الغرب ـ بقدر ما تمثل في إحداث بعثرة كبرى

وعميقة في البنية الفكرية النهضوية ازاء نفسه هو نفسه. إن ذلك كله خلق للفكر العربي مشكلات زائفة أخذ يبحث فيها ومن مواقعها عن حلول لقضاياه المستجدة. وفي الحق، بامكاننا التعبير عن هذا الموقف بأنه إشكالية. لكن هذه الأخيرة لم تجد ادوات البحث القادرة على تشخيصها وتحديدها وضبطها. وهذا أمر مفهوم بذاته. ومن هنا، فقد ظهرت المواقف منها بمثابتها أفعالاً وردود أفعال ايديولوجية، أي بمثابتها مواقف وهمية وإيهامية. ظهر ذلك ملتبساً ومتلبساً بقضية التراث والتاريخ العربيين، وبمعنى آخر، تلك الإشكالية عبرت عن نفسها في الفكر العربي النهضوي بأشكال وصيغ متعددة، ومن ضمنها الصيغة التراثية والتاريخية. لقد طُرح الأمر على النحو التالي: ما العمل، وقد غدا الأمر في مستوى القاع؟ إن الاجوبة التي قدمت على هذا السؤال يمكن أن تصنف من مستويات متعددة، منها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني والاخلاقي إلخ...، وكذلك التراثي. بيد أن هذه المستويات ظهرت كلها مخترقة من المستوى التراثي التاريخي. ومن هنا، كانت الاجابة «التراثية التاريخية» عن السؤال المعْني تمثل، بمعنى ما، موقفاً من المستويات الاخرى.

إن قضية التراث والتاريخ العربيين تحولت، على هذا النحو، إلى مدخل كبير من مداخل الفكر العربي النهضوي بسماته الثلاث الاصلاحية والهجانة والقصور. في هذا السياق بلغت مسألتا الأصالة والحداثة (المعاصرة) حديها القصويين، وذلك حيث رأى المؤصّلون أن الأصالة تتمثل أولاً وأخيراً بالحفاظ على (الماضي)، أي (الجذور). وحيث انطلق ـ المحدّثون ـ من أن الحداثة تتجلى بالانطلاق من (الحاضر) بصفته مبتدى ومنتهى الموقف، وكان المؤصلون قد اختلفوا في مواقفهم من

الجذور ، فإنهم ظلوا متفقين على أن الماضي هو العصر الذهبي لهذه الامة ، اسلامية كانت أو عربية ، واصلين بذلك إلى المبدأ الكبير :

الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف. وكذا الامر فيما يتصل بالمحدثين. فهؤلاء وإن اختلفوا في بعض تلاوينهم ، فإنهم ظلوا متفقين على أن تجاوز الماضي ، كما هو وعلى عواهنه ، يشكل نقطة الانطلاق في بناء الحاضر والمستقبل. من ذلك الموقع الإشكالي المحوري الحاسم ، تفرعت المواقف والتوجهات الأخرى ، أي تلك التي تمحورت حوله وبنت عليه ، والتي كان عليها أن تأخذ منه موقفاً. فإذا كان الامر قد تحدد بالأسلاف إطلاقاً وبالأخلاف إطلاقاً فإن واقع الحال لا يسعه إلا أن يكتشف لنفسه احتمالاً آخر يسمح له بالخروج من أسار تلك الوضعية القطعية. وهنا ، ضمن هذا الاحتمال يبرز هاجس الحفاظ على الطرفين كليهما ، الماضي والحاضر ، الجذور والفروع. ولكن بما أن المنطلق تحدد بتلك الإشكالية ، فإنه لم يستطع أن يصل إلى بديل جديد يتجاوز الطرفين السابقين تجاوزا نوعياً عميقاً. كان على الاحتمال الثالث أن يحافظ على تلفيقويته ،لكي يبقى محافظاً على مشروعيته. أما تلفيقويته هذه فقد كمنت في امتلاك الحدين المتقاطبين ، الماضي والحاضر ، من موقعيهما أولاً وأخيراً ، أي من خلال النظر إلى أن الماضي يمتلك شخصيته لأنه فوق التاريخ والتراث ، وإلى أن الحاضر يمتلك شخصيته لأنه جزء من التاريخ والتراث. فهنا ، ظهر الموقف بمثابته تلفيقاً بين المطلق اطلاقاً والنسبي اطلاقاً.

وبالطبع ، لم يكن بوسع ذلك البديل (الموقف الثالث) أن يحوز على اطمئنان الآخرين ، القلقين ، الباحثين عن حل خارج الماضوية (السلفوية) والعصروية كلتيهما. فهذا الموقف الثالث مثل بالنسبة لهؤلاء تصعيداً للإشكالية وتأزيماً لها ، وتحريضاً على البحث عن حل آخر. أما هذا الاخير

فقد تجلى في الاعلان عن عقم المواقف الثلاثة تلك وفي التأكيد على ضرورة تجاوز مظاهر التمحل والتعسف والتصنع إلخ... التي وقعت فيه.

لقد اتضح موقف البديل الجديد ممثلاً باعلان الحيدة حيال الحدَث التاريخي والحدَث التراثي، اللذين يمثلان موضوعيْ بحث علم التاريخ وعلم التراث. أمّا أن ينظر اليهما من موقع مثل تلك الحيدة، فإن هذا يعني الانكفاء على (الوثيقة) التاريخية والتراثية كما هي دون إضافة، أي دون محاولة لاستنباط ما يمكن أن تحمله من دلالات سياسية وايديولوجية إلخ... لقد أعلن، على ذلك الطريق، أن (أصالة) الموقف التراثي والتاريخي، ومن ثم، أصالة الموقف من الغرب والشرق تكمنان في الانطلاق من الحدث المعني للعودة إليه ثانية، ولعلنا نتبين هنا محاولة لرفض الهيمنة (الغربية) و (الشرقية)، أي هيمنة السلفوية والعصروية، ودعوة إلى فهم الاصالة والمعاصرة (الحداثة) على أنهما استجابة وثائقية للوثيقة التاريخية والتراثية.

وإذا كان الامر قد تحدد على ذلك النحو الرباعي، فقد تولدت احتمالات أخرى طمحت إلى الاجابة عن إشكالية العلاقة بين (الغرب) و (الشرق).

ولقد تمثلت هذه الاحتمالات بالدعوة إلى اعتبار تلك الإشكالية موضوعة زائفة، يجب أن تعلق بالمعنى المنطقي، تعبيراً عن فقدانها مقومات الإشكالية الواقعية والمنطقية. أما البديل عنها فعليه أن يتمثل باعتبار الشرق، ومن ضمنه العالم العربي، خارج الدائرة الحضارية بكل معنى، وباعتبار الغرب داخل الدائرة الحضارية بكل معنى. ومن ثم، يبقى أن يعلن عن ضرورة تبعية ما تم من قبل الاول باتجاه الثاني.

كان ذلك موقفاً عنيفاً في مسوغاته وآفاقه، بحيث إنه وإن لقي اصداء في العالم العربي، فإنه ظل محصوراً في أوساط المثقفين من بعض العصرويين والسلفويين كليهما. ولكنه استطاع أن يسهم، كثيراً وعميقاً، في التحريض على التفكير في إشكالية العلاقة المشار إليها سابقاً وضمن الاحتمالات المتعددة للاجابة عن مسألة التراث والتاريخ العربيين.

- ٢ -

الأصالة وجه من أوجه الحداثة

حل مشكلات البنية الثقافية العربية مشروطة بطرح الثقافة الجماهيرية بديلاً عن الثقافة النخبوية

بيد أن الوضعية العربية أخذت في التحول والتغير بصورة أولية نسبية مع ظهور الواقعة التاريخية التالية، وهي أن الامبريالية ـ الطرف الاعظم في العلاقة بين الشرق والغرب ـ أخذت تفقد من معاقلها داخل العالم العربي وخارجه، ومن ثم أخذت تعلن عن نفسها احتمالات جديدة لتحول فكري عربي جديد. وإذا لم يكن التفصيل في هذه المعطيات المستجدة ضرورياً، فإن أمراً مهماً لا بد من ذكره، وهو تبلور ووضوح المعطى التالي: إن عالمية الامبريالية كان لها في سياق الموقف وجهها الآخر النقيض والبديل، ذلك هو عالمية الانعتاق منها وتفجير الثورات ضدها. أما النتائج الكبرى التي ترتبت على ذلك الامر فقد أخذت تبرز تباعاً، محدثة تململاً جديداً تحول شيئاً فشيئاً إلى ما اطلق عليه حركة التحرر العربي. في طليعة تلك النتائج، على الصعيد الفكري العربي، نتبين اثنتين كبيرتين، أولاهما دخول تحول على لوحة (الغرب)، الذي لم يعد يعني، وفق ذلك، الغرب الرأسمالي الامبريالي فقط. فلقد تولدت صورة جديدة تمثلت بالمجتمعات

الغربية التي اطاحت بالنطام الرأسمالي الاقتصادي، لتبدأ عملية ارساء نظام اجتماعي اقتصادي جديد، هو الاشتراكية. أما النتيجة الثانية ـ وتتصل بالاولى اتصالاً وثيقاً ـ فتكمن في تعرض العلاقة الكلاسيكية بين الشرق والغرب، كما طرحت في المراحل الاولى والوسيطة من عصر النهضة العربية، إلى تخلخل متعاظم شيئاً فشيئاً. أما أهم مظاهر هذا التخلخل فقد تجسدت في أن الغرب الرأسمالي الامبريالي لم يعد ينظر إليه من زاويتيْ (الالحاد) و (الاباحية) إلا لماماً وضمن أوساط بشرية أقل اتساعاً، إضافة إلى أن شخصيته ـ الامبريالية ـ الاقتصادية والسياسية والعسكرية غدت أكثر وضوحاً.

فتينك النتيجتان أخذتا تطرحان نفسيهما منذ نهاية الحرب العالمية الاولى، ولكنهما برزتا بعمق في المراحل التي تلت الحرب العالمية الثانية. وعلى ذلك، ففترة الانبهار بالغرب من طرف وادانته من طرف آخر بصورة تعميمية قطعية، أخذت تفقد من جذورها ومظاهرها، بحيث أسهم ذلك في توليد إرهاصات أولى لاحتمال إعادة بناء العلاقة بين (الشرق والغرب)، وتدقيق الاشكالية التراثية والتاريخية التي ظهرت ضمن الصيغ الخمس المأتي عليها.

من مواقع الاحتمال الجديد المنوه به، أصبح الامر الخاص بتحديث الفكر العربي مسألة متصلة بعملية التحول التي يمكن أن تحدث على صعيد الواقع العربي المشخص. أما هذا الواقع فيتحدد بأنه متخلف أولا، وبأنه مجزأ مهشم مبعثر ثانياً. وتجاوز هاتين الحالتين مرهون بانجاز مهمتين كبريين، هما وحدة ذلك الواقع وتحقيقه لآفاق التقدم بمقاييس العصر. بيد أنه لا يجوز أن تستنبط النتيجة التالية بسهولة، وهي أن إنجاز تينك المهمتين قمين بأن يحدث تقدماً مقابلاً على صعيد الفكر العربي. فإذا كان

ذلك الإنجاز هاماً فإنه بما هو كذلك، لا يقدم لعملية التقدم على صعيد الفكر المعني إلا المقدمة والحاضنة. أما تحقيق هذه العملية فيقتضي المرور بجملة من الشروط السياسية والنظرية. في مقدمة تلك الشروط يبرز الحُوار الديمقراطي الهادف إلى إنجاز مستلزمات وشرائط البحث عن آفاق العملية التحديثية للفكر العربي. وبمعنى آخر، الحوار الفكري العربي في إطار من الحرية والديمقراطية يشكل مدخلاً إلى طرح قضية التحديث تلك وتفحصها على نحو متماسك وبناء. وإذ ذاك، يغدو متاحاً للعاملين على صعيد الوعي الاجتماعي في العالم العربي أن يكشفوا عن المنطق الداخلي لموضوع بحثهم، وإن يستنبطوا عملية الانتقال من صيغ الفكر العربي التي اكتسبها في مرحلة الاخفاق النهضوي إلى صيغ تتحقق فيها مستلزمات تحديثه وشرائطه.

إن « التحديث »، الذي يجري الحديث عنه في هذا السياق، يمثل والحال كذلك وجهاً من أوجه عملية تحويلية شاملة وعميقة على صعيد الواقع العربي الممزق والمتخلف. وإذا تحدثنا عنه بمثابته وضعية فكرية ذاتية، فإنما نعني بذلك تقصي ما سميناه منطقاً داخلياً لهذه الأخيرة يمكن أن يستقل نسبياً عن ذلك الواقع، لكن دون أن يخرج منه. ولعلنا نود بذلك أن نقول، أيضاً، إن تحديث الفكر العربي هو، كذلك، عملية فكرية تمتلك خصوصيتها النسبية حيال عملية تحديث الواقع العربي المشخص. وفي الحقيقة، الأخذ بهذا الموقف يجنب النظر إلى مهمات المفكرين والمثقفين على أنها امتداد لمهمات السياسيين المباشرة. أما تجاوز هذا الموقف فإن من شأنه أن يقود إلى فهم ميكانيكي للعلاقة بين الفكر النظري والسياسة المباشرة، وأن يؤدي بالتالي إلى نشوء احتمال الارهاب الفكري الذي يمارسه السياسيون ضد المفكرين برغم عدم وجود تطابق بينهم وبين هؤلاء.

وجدير بالقول إن الانتباه إلى تلك الوضعية سوف يلقي إضاءة على الظروف والشروط الضرورية الخارجة لممارسة التفكير والتنظير في بنيتيهما الداخليتين أولاً ، وباتجاه حل قضيتيْ التاريخ والتراث العربيين ثانياً ، ومن موقع مهمات إعادة بناء الثقافة العربية المعاصرة عامة ثالثاً . إن ذلك مجتمعاً ، يضعنا أمام مهمة تحديث الفكر العربي من حيث هي قضية مركبة واجتماعية وذات بعد تحولي ، أي بصفتها سياقاً متعدد الأبعاد والآفاق.

فعلى صعيد البنية الداخلية للفكر العربي المحدَّث ، تبرز العناصر التالية التي لابد وأن توجه لإحداث الهدف المبتغى : ١ ـ الوحدة بين المشخص والمجرد ، والخاص والعام ، والجزئي والكلي ، وذلك بحيث لا يطغى المجرد والعام والكلي على المشخص والخاص والجزئي ، كما هو الحال في البنية الفكرية العربية الراهنة ، ٢ ـ العقلية بمثابتها نسقاً منهجياً من شأنه أن يضبط العلاقة بين الفكر والواقع في احتمالاتها وآفاقها المتعددة المتنوعة أولاً ، وبين الفكر ونفسه ثانياً ، ٣ ـ العلاقة الجدلية بين الواقع والطموح ، ٤ ـ الإطاحة بذهنية (المقدس) عبر تنمية وتعميق الوعي بتاريخية الحدث الاجتماعي ، ٥ ـ الالتزام بالديمقراطية العلمانية في صياغة الحوار الفكري وممارسته مع الذات ومع الآخرين ، ومن ثم الإقرار المبدئي بوجود الخصم الفكري في الداخل والخارج . وبصيغة أخرى ، يمكن التعبير عن عملية تحديث البنية الداخلية للفكر العربي بأن نقول ، إن تمثّل واستيعاب المنطق الصوري الأرسطي من خلال المنطق الجدلي على صعيد ذلك الفكر من شأنهما أن يحققا النقلة الأولى الضرورية إلى آفاق الحداثة الرحبة . نضيف إلى ذلك وفي سياقه أن عملية تمثل واستيعاب علم المناهج المعاصر وعلم العلوم المستجد من شأنهما أن يضيئا ذلك ويغنياه ، بحيث يسهم في ضبط التحولات المحتملة على صعيد البنى الفكرية وفي التخطيط لها على نحو فاعل وشمولي.

وبالطبع ، حين نتحدث عن عناصر التحديث تلك ، فإنما لنشير إلى أن الوصول إلى تحديدات أولية لها أمر مرتهن بوضعها في سياقها من الوضعية العربية بسماتها وآفاقها واحتمالاتها . أي إن الحقيقة تبقى ، حتى هنا وبمعنى ما أساسي، مشخصة. وهذا ما يقدم لنا تصوراً يحول بيننا وبين تنظيرات باسم الحداثة ، تتحول إلى عبء على الواقع المتحدث باسمه ، ومن شان ذلك أن يتضمن الدعوة إلى رفض (النزعة التأملية) ، التي تجعل من نظرية ما مبتدى ومنتهى الواقع المشخص .كما يتضمن الحيطة حيال نزعة أخرى تنطوي على احتمالات تحويل الواقع إلى وضعية تتأبى على كل تنظير ، وذلك باسم خصوصية هذا الواقع مرة وباسم أصالته مرة أخرى . هذه النزعة هي (التجريبية) . وضروري أن نشير ، هنا ، إلى أن النزعتين المومى إليهما شغلتا مكاناً غير ضئيل في المواقع الفكرية والفكرية السياسية لفصائل اليسار العربي . بل لعلنا نقول ، إن تينك النزعتين مارستا دوريهما من خلال نزعتين أخريين تمثلان امتداداً لهما على صعيد البنية الذهنية . إنهما النزعة الإرادية والنزعة الفهلوية . أما قضيتا التاريخ والتراث العربيين فتبرزان هنا بصفتيهما وضعية خاصة في إطار المسألة الثقافية العربية العامة . ومن هذا الموقع ، تخصيصاً ، نجدهما تمتلكان بعداً مهماً من أبعاد عملية التحديث المقترحة للفكر العربي. فإذا ما كانت هاتان القضيتان قد برزتا كأحد المظاهر الأساسية الكبيرة للاخفاق النهضوي العربي ، فإنهما ، من طرف مقابل ، مدعوتان إلى الإسهام العميق في تحقيق عملية التحديث المعني . أما القول هذا فلا ينطلق من تصور صوري للمسألة ، أي من الظن بأن المشكلات التي كونت بنية الإخفاق الفكري العربي ، تستدعي وتستثير مشكلات مقابلة بصفتها البديل عنها . الأمر ، هنا ، يتصل بالنظر إلى قضيتيْ التاريخ والتراث العربيين على أنها تمثلان مقولتين - إيجابيتين - في مرحلة الإخفاق النهضوي ومرحلة البناء الجديد المقترح .وإذا كان الأمر كذلك ، فإن حل

القضيتين المعنيتين مرتهن، أولاً، برفض واع للصيغ الأيديولوجية الخمس التي ظهرت على صعيد هاتين القضيتين. والرفض الواعي يعني، هنا، اكتشاف الزيف النظري المعرفي (الابستيمولوجي) لهذه الصيغ، وتمييزه عن المشروعية الأيديولوجية التي حازت عليها بطبيعة الحال. أما الخطوة الثانية المجسدة للحل المشار إليه فتتمثل بطرح افتراضات أولية مدعمة تستطيع أن تلبي احتياجات العملية التحديثية للفكر العربي على صعيد القضيتين المعنيتين. في طليعة تلك الافتراضات يبرز القول بأن العملية المنوه بها هي، في أساس الأمر، النظر إلى البعدين الوجوديين ـ الماضي والمستقبل ـ من الموقع الحاضر في بنيته الكلية وفي آفاقه واحتمالاته وتوقعاته الإيجابية الناهضة. وهذا بدوره يتضمن الإقرار بأن مسألة التراث هي أولاً مسألة من ينظم لها اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً.

ـ ٣ ـ

قضيتا التاريخ والتراث تمتلكان بعداً هاماً في أبعاد عملية تحديث الفكر العربي

ضرورة إخضاع الماضي والحاضر للشرعية النظرية المعرفية والايديولوجية التي يمتلكها هذا الحاضر

إن تحديث الفكر العربي لا بد، والحال كذلك، أن يمر على طريق حل العلاقة بين الماضي والحاضر من موقع هذا الأخير. ولا سبيل إلى تجنب القول في هذا السياق بأن الأمر المعني لا يجوز فهمه على أنه موقف نفعوي ـ براغماتي ـ. فهو أولاً موقف نظري معرفي، وهو ثانياً مسألة نفعية. إن الحداثة تصبح، على هذا النحو، عملية التمكين للحاضر العربي بتوجهاته أو احتمالاته الإيجابية الناهضة، وذلك بأشكال تحتمل كل إمكانات

التوظيف النظري المعرفي والنفعي للماضي في خدمته. ومن ثم، لم يعد تحديث الفكر العربي مقترناً، بالضرورة، بكل ما يحمل العصر الحديث من توجهات وأبعاد، بل غدا عملية مشروطة باستقراء ذلك الحاضر على أصعدته المتنوعة باحتمالاته وآفاقه الإيجابية الناهضة.

يبقى أن نقول، إن ذلك وغيره من المسائل التي عالجناها هنا، يمثل على الصعيد الثقافي، أحد أوجه البنية الثقافية العربية المطروحة على بساط البحث، أي التي تدخل ضمن افتراضات التحديث. ههنا، تنبغي الإشارة إلى أن حل مشكلات تلك البنية يكمن أولاً في تحويل الثقافة إلى قوة إنتاجية مباشرة، وذلك باكتشاف فاعلياتها ودلالاتها الاجتماعية المشخصة وتحويلها، من ثم، إلى موقف عملي فاعل. أما هذا نفسه فمشروط، بدوره، بطرح الثقافة الجماهيرية بديلاً حيًّا عن الثقافة النخبوية، والثقافة الفاعلة بديلاً عن الترف الثقافي. وإذا ما بلغنا هذه النقطة، فإننا نكون قد ولجنا دائرة الفعل السياسي والسياسة الثقافية، تلك الدائرة التي تشرف، على نحو أو آخر، على العملية الثقافية العامة والخاصة والأكثر تخصيصاً.

- ٤ -

الغزو الصهيوني الامبريالي عمق إشكالية التخلف والتجزئة

وهنا تستبين أمامنا مسألة وحدة الفكر العربي وتمزقه، من حيث هي مسألة فكرية نظرية وسياسية، في آن واحد. على هذا الصعيد، لا بد من التمييز بين وضعيتين اثنتين. الأولى منها تتمثل بواقع الفكر العربي الراهن، كما هو حالياً. والوضعية الثانية تقدم نفسها عبر ما يمكن أن يكتسبه ذلك الفكر ضمن مشروع تحديثه. ففيما يتصل بالوضعية الأولى، نلاحظ أن الفكر المعني يكاد يكون موحداً في إشكالية التخلف الحضاري

والتجزئة الوطنية والقومية. ووحدته هذه تنحدر من شخصية المجتمعات العربية ما قبل الرأسمالية والناحية نحواً استهلاكياً، أي المجتمعات التي أُحبط تطورها الرأسمالي، لتتحول إلى بنيات طفولية بيروقراطية استهلاكية. إن الحديث عن فكر عربي موحد في ظل هذه الأوضاع أمر مشروع، وإن كان من موقع وحدة إشكالية التخلف والتجزئة تلك. وإذا ظهرت التجزئة الوطنية والقومية بصفتها واقعاً موضوعياً، فإن الفكر العربي النهضوي المخفق تحول إلى الغطاء النظري لها. بتعبير آخر نقول، إن هذا الفكر موحد في تعبيره عن إشكالية التخلف والتجزئة المذكورة. وبالطبع، إن هذه الوحدة الفكرية لا تلغي الاختلاف والتمايز، اللذين يظهران بين هذا القطر العربي أو ذاك. أما المهيمن الغالب والحاسم في هذا الحقل فيتمثل بوحدة التعبير عن إشكالية التخلف والتجزئة تعبيراً منطلقاً من هذين الواقعين. ولا بد من الإضافة بأن وضعية التبعية الثقافية العامة للغرب الرأسمالي قد عمقت عناصر الإشكالية المنوه بها، وجعلت من التعبير عنها ـ ضمن أحد إحتمالاته ـ شكلاً من أشكال ردود الفعل المأساوية الفاجعية العاجزة عن صياغة الموقف كما ينبغي أن يكون، وعن تحويله إلى فعل سياسي. وإذا كانت تلك الوضعية هي المهيمنة والغالبة والحاسمة على صعيد الفكر العربي وما يكمن حوله من إشكالية حصرناها بالتخلف والتجزئة وبصيغة التعبير المنطلقة من هذين العنصرين إياهما، فإن احتمالاً لوجود وضعية أخرى يطل برأسه من خلال جملة كبرى من الصعوبات والالتباسات النظرية المعرفية ـ الابستيمولوجية ـ والايديولوجية، هذا الاحتمال هو ذلك الذي عُبر عنه باتجاه التحديث. إن «التحديث» هنا على صعيد الوضعية الثانية من وحدة الفكر العربي، يبرز بمثابته جماع القول في إعادة بناء إشكالية التخلف، والتجزئة والتعبير عنها. فإذا كان الفكر العربي في وضعيته الراهنة المهيمنة والغالبة والحاسمة موحداً وحدة التخلف والتجزئة

وسيادتها ـ بصورة إجمالية في العالم العربي الراهن ـ فإنه ـ الفكر العربي ـ في مشروع تحديثه العتيد لا بد ، والحال كذلك ، أن يتحول إلى فكر المجتمع العربي الموحد حضارياً ـ اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً ـ ووطنياً ، على صعيد كل قطر عربي ، وقومياً ، على صعيد كلية العالم العربي .

ههنا تبرز ملاحظتان أساسيتان : أولاهما تكمن في أن مثل تلك الوحدة للفكر العربي لا ترفض فكرة انطوائها على التمايز فقط ، بل وتؤكد عليها . إذ أن من شأن هذه الوحدة أن تكون وحدة واقع مشخص يطرح ، مجدداً وتباعاً ، أشكالاً من التطور لا يمكن إقحامها ميكانيكياً في قوالب عاجزة . بتعبير آخر يمكن القول ، إن وحدة الفكر العربي هذه تستدعي التباين والتخالف والتمايز وتشترط وجودهم . أما هذا القول فلاعتبارين ، الاعتبار الأول ـ وهو ذو طبيعة فلسفية ـ يقوم على أن العام ليس عاماً ، إلا بقدر ما ينطوي على الخواص ويقرّ بها ويعمل على الاغتناء بها . أما الاعتبار الثاني ـ وهو ذو بعد اجتماعي واقتصادي وسياسي ـ فيبرز من خلال التأكيد على أن عناصر التباين والتخالف والتمايز تلك تمتلك شخصيتها بصفتها عنار تباين وتخالف وتمايز في بناء الوحدة الكبير . أي إنها ـ أي العناصر المعنية ـ هي حقيقية وفاعلة بقدر ما تعبر عن ذلك البناء التوحيدي . ومن هنا ، نستبين أمامنا جدلية العلاقة بين وحدة الفكر العربي المقترحة وأشكال التعبير عنها .

أما الملاحظة الثانية فتنهض على القول بأن إنجاز مشروع وحدة الفكر العربي بمثابته تعبيراً فكرياً عن وحدة وضعية عربية على الصعيدين الحضاري والوطني القومي ، هو فعل سياسي وفكري مرة ، وفكري سياسي مرة أخرى . ولكنه في كلتا المرتين مرهون أولاً وأخيراً بسيادة حد أدنى ـ على طريق الحد الأقصى النسبي ـ للديمقراطية السياسية والفكرية ، تلك الديمقراطية التي تنطوي ـ شرطياً ـ على الإقرار بأن طرق الوصول إلى

الدفاع عن الوطن العربي وحمايته من الأعداء في الداخل والخارج وتحقيق تقدمه ووحدته، أمر ليس حكراً بأيدي فريق دون فريق آخر من القوى العربية، الديمقراطية الوطنية القومية. وعلى ذلك، لعلنا نقول، إن مشروع إنجاز تحديث الفكر العربي بمثابته وجهاً من أوجه تحديث العالم العربي، أمر مرتهن باستقصاء الحد الأدنى من المسألة، الذي يبرز حالياً على أنه الحد الأقصى.

إن إخفاق الفكر العربي النهضوي البرجوازي يغدو، والحال كذلك، موضوع بحث علمي سوسيولوجي وفلسفي يهدف إلى تقويمه ضبطاً تاريخياً وتراثياً. ولكنه إذ يفعل ذلك، فإنما يفعله ليس من موقعه هو نفسه، وإنما من موقع فكر عربي أكثر شمولاً واستنارة وتقدمية، أي فكر يتصدى لإشكالية التخلف والتجزئة ليس من موقعها هي نفسها، وإنما من موقع الوضعية البديل الذي يصوغ نفسه، بطبيعة الحال، أيضاً في ضوء عملية تقويم دقيقة وشاملة للإشكالية إياها. ولكن، ألا يبدو هذا المطلب ضيق الأفق، ضحل الآفاق إن اقتُصر عليه فقط؟ نعم، هو كذلك. إن ما نعنيه، هنا، بعملية التقويم تلك ـ وإن أثيرت تحت تأثير مباشر من إشكالية الفكر العربي النهضوي ـ هو أكثر من أن ينحصر في هذه الإشكالية. فإذا ما طرح أمر تحديث الفكر العربي، فإنه خرج عن نطاق محرضاته المباشرة، ليتعلق بالسابق عليه عموماً وتخصيصاً وباللاحق عليه عموماً وتخصيصاً. نريد أن نقول بذلك، إن تقصي المسألة في جذورها الأكثر قدماً والأكثر تعقيداً وتشابكاً من مواقع منهج علمي تاريخي متماسك، ووضع ذلك في سياق تجلياته الحديثة والمعاصرة والمستقبلية.

إن ذلك الفهم للمسألة يدعنا ننظر إلى «الأصالة» على أنها وجه من أوجه «الحداثة». وهذا يمكن أن يكون مفهوماً حالما نتجاوز تصور الأصالة من

حيث هي مقترنة بالماضي العربي على عواهنه. وبتعبير آخر يمكن القول: أنْ نكون أصلاء وحديثين، يعني أن ننطلق من الواقع العربي في احتمالاته وتوجهاته الإيجابية الناهضة، تلك التي تتمحور حولها كل المسائل والمواقف والانتماءات المتحدرة منه ومن الماضي. إذن لنا أن نقول إن تحديث الفكر العربي يقتضي أن نخضع كل ما يقع تحت ناظرنا في الماضي والحاضر للشرعية النظرية المعرفية والأيديولوجية التي يمتلكها هذا الحاضر في احتمالاته وتوجهاته الإيجابية الناهضة؛ كما يقتضي إخضاع هذا الفكر نفسه لنقد فكري يفضي إلى نقضه، أي إلى تحويل بنيته الداخلية إلى موضوع لبحث علمي نقدي للعناصر التي ورد ذكرها آنفاً، وهي وحدة المشخص بالمجرد، والعقلية، وجدلية الواقع والطموح والتاريخية، والديمقراطية العلمانية.

٣ / ٦ / ١٩٨٤

الثقافة الجامعية عبء اشكالي على الفكر العربي المعاصر

هل العلم والثقافة يمثلان قوة انتاجية اجتماعية مباشرة ؟

الخوض في الكتابة أو الحديث عن هذه المسألة، أصبح يكوّن أمراً ذا أهمية أولية، لدى معالجة قضايا ومشكلات الفكر العربي المعاصر. ولن يتسنى للباحث المدقق أن يتقصى جدية ذلك، ما لم يضعه في إطاره الصحيح وسياقه المشخص. فلقد نشأت الجامعات، في معظم اقطار العالم العربي، في مراحل الاخفاق التي حلت بـالنهضـة العـربيـة البرجـوازيـة الحديثة، منذ القرن التاسع عشر. بيد أن هذا القول لا ينبغي أن يفهم منه أن كل تحول لاحق في تلك الاقطار كان مكتوباً عليه أن يحمل وشم ذلك الاخفاق. فمثل هذا الفهم لا يستطيع أن يفسر بعض الظواهر، التي يمكن أن تحدث في هذه الجامعة أو تلك ضمن الاقطار العربية، والتي يمكن النظر إليها بمثابتها ظواهر إيجابية. إن الحديث، هنا، يتصل بالوضعية الاساسية المهيمنة في المؤسسات الجامعية العربية. أما هذه الوضعية فتبرز في مجموعة من النقاط العقدية، التي تشكل بدورها صمام الخطورة والإشكالية في الفكر العربي المعاصر. في مقدمة تلك النقاط أو في عمقها، نواجه

غياب المقولة الكبرى التالية، وهي إن العلم والثقافة، عموماً، يمثلان قوة انتاجية مباشرة.

وجدير بالقول إن الجامعة كمؤسسة علمية لم تنشأ، في العالم العربي وفي عموم الموقف، ضمن عملية من التطور الاقتصادي والصناعي والزراعي؛ وإنما أتت استجابة للمطامح التنويرية، التي حملتها فصائل الفئات الوسطى، تلك المطامح التي ظلت قابعة بين أسوار الجامعات، دون أن تتاح لها امكانية التلاحم بمشكلات المجتمع العربي. من هنا، نستطيع أن نتبين الحدود التاريخية الحديثة والمعاصرة للجامعات العربية. فهذه الأخيرة وإن جسدت، بمعنى ما، وجهاً من أوجه التقدم في اكتشاف الفئات الوسطى لذاتها،فانها ظلت عاجزة عن الدخول في عالم الوضعية العربية المخفقة، منذ أواخر القرن التاسع عشر على الاقل. فسقوط الثورة البرجوازية الحديثة، حمل معه نتائج كبرى، منها سقوط مهمات التصنيع الثقيل والخفيف والدخول في رحاب الزراعة الممكننة. وهذا، وحده، يشكل أحد الملامح الحاسمة في غياب الحوافز الاجتماعية والاقتصادية للبحث العلمي والتنوير العلمي.

في هذا السياق، يصح أن نشير إلى ما أعلنه، مرة، فريدرك انجلس من أن الصناعة حين تكون حاضرة حضوراً حقيقياً فاعلاً، فإنها تقدم للعلم من حوافز التطور والتقدم ما لا تستطيع تقديمه عشرات الجامعات. ولكن إذا كان الامر كذلك، فكيف يكون في حال وجود جامعات وغياب الصناعة والتصنيع؟ ههنا، نلاحظ حالة من الهجانة والطرافة، تتمثل في وجود مؤسسات جامعية تعيش في غربة غريبة عن المحيط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ـ الشعبي ـ، الذي يلفها. وفي الواقع، ما تزال معظم الجامعات العربية أسيرة المناهج، التي دخلت اليها مع

دخول أساطين الاقتصاد والسياسة الاستعماريين والامبرياليين إلى العالم العربي أولاً، والمناهج السلفوية التقليدية الموروثة ثانياً. ولعلنا نقول، بتعبير آخر، إن معظم المناهج التي تدرس في معظم الجامعات العربية لم تكن ـ في أساس الموقف ـ استجابة لحاجات التطور الداخلية في الاقطار العربية، التي هيمنت فيها. لقد لبت حاجات العلاقة غير المتكافئة التي نشأت بين الغزاة الاستعماريين والامبرياليين من طرف، والطبقات العليا والوسطى العربية من طرف آخر. وبالطبع، هذه العلاقة تفصح عن اتجاهاتها وآفاقها وبواعثها من موقع قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج، بحيث إن «الخارج» يصبح «داخلاً» فاعلاً: إن «الداخل العربي» القاصر والاصلاحي والهجين هو الذي جعل المناهج الجامعية المهيمنة في الجامعات العربية تظهر كما لو أنها «أفضل الموجود على الصعيد الجامعي التعليمي».

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أنه حين تغيب الضوابط التصنيعية الاقتصادية للتعليم الجامعي والبحث العلمي، فإن المؤسسة الجامعية تجد نفسها وقد اخذت تتحرك بفعل حاجات ثقافية نخبوية، منطلقة من مواقع الفئات المثقفة ضمن الطبقات العليا والوسطى، التي تحقق وجودها المعاشي الرفاهي باستجلاب ما يصنع لها في الخارج. إن «المجتمع الاستهلاكي» ضمن العلاقات العربية السائدة، يمثل القاعدة الاجتماعية المادية المكينة لـ «الجامعة النخبوية». ففي مثل هذه الجامعة، تتصدع العلاقات الاقتصادية الناظمة بينها وبين اتجاهات التطور الاقتصادي المباشرة في البلد المعني. فهي ـ أي تلك الجامعة ـ تغدو، والحال كذلك، وجهاً من اوجه الوعي الذاتي السلبي لتلك الطبقات العليا والوسطى، مسهمة بذلك في خلق أوهام جديدة في صفوف هذه الأخيرة حيال دورها الاجتماعي

ومهماتها التاريخية. ههنا، يكون الانتساب إليها مقتصراً ـ في الحالات العامة الرئيسة ـ على أبناء الطبقات المشار إليها. وهذا ما نلاحظه في المراحل التي مرت بها الجامعات العربية، حتى مرحلة الحرب العالمية الثانية. أما في المراحل التالية فقد أخذ الوضع يمر ببعض التغيرات الهيكلية، التي برزت خصوصاً بنشوء اتجاهات جديدة للقبول في تلك الجامعات. ههنا، يمكن القول، إنه مع تحقيق الاستقلال الوطني في مجموعة من الأقطار العربية، انفتحت بعض الامكانات الجامعية أمام أبناء الطبقات الدنيا. ثم اتسعت هذه الامكانات مع وصول بعض الفئات الوسطى العربية إلى السلطة السياسية، متكئة على فصائل من الطبقات الدنيا. وهنا، حدث تحول واسع على صعيد الفهم النظري والعلمي للتعليم الجامعي والبحث العلمي.

ذلك الفهم يمكن استجلاء ملامحه وآفاقه الرئيسة، من حيث هو محاولة لإحداث سياسة تعليمية جامعية، قائمة على فتح أبواب الجامعات أمام الجميع، بمن فيهم أبناء الطبقات الدنيا. وقد شكل هذا انعطافاً جديداً في السياسات الجامعية، في بعض الأقطار العربية، بحيث يمكن القول إن دمقرطة التعليم والثقافة الجامعيين اكتسبت افقاً نظرياً ودلالة واقعية جديدة على طريق تجاوز المؤسسة الجامعية الموروثة. بيد أن هذه الدمقرطة تعثرت أمام عائقين كبيرين وخطيرين. الاول منهما يتمثل بالاستمرار في تجاوز مقولة «العلم والبحث العلمي كقوة انتاجية مباشرة». ومن ثم، بالاستمرار في تجاهل عملية التخطيط الحاسمة، التي ينبغي أن تتم بين الجامعات والاقتصاد الاجتماعي، لكي تتاح لعملية الدمقرطة، المنوه بها، أن تأخذ مداها الاجتماعي المشخص. أما العائق الثاني، فقد تجسد في عدم تبيّن الموضوعة السوسيولوجية التالية، وهي أن فتح أبواب الجامعات أمام أبناء الطبقات

الدنيا يقتضي إدخال مجموعة من القوانين والاجراءات، التي تضمن لهؤلاء أن يحققوا ذلك. من هذه القوانين إدخال المنحة المالية للطلبة، بحيث تتاح لهم إمكانية التفرغ الجامعي، بدلاً من أن يجدوا أنفسهم أمام صعوبة كبرى، تكمن في التوحيد القاصر والهش بين واجباتهم الجامعية واعباء حياتهم المادية.

- ٢ -

انعدام العلاقة بين الفكر والواقع يقود إلى انتهازية علمية واجتماعيةوسياسية

إن غياب التخطيط العلمي للعلاقات بين المؤسسات الجامعية واتجاهات التغير والتطور الاقتصادي الاجتماعي، وغياب المنحة الجامعية للطلبة الكادحين، خصوصاً، إضافة إلى عنصر ثالث في العملية وهو غموض المصائر المهنية للخريجين، إن ذلك، مجتمعاً، يخلق إشكالات جديدة في السياسات الجامعية العربية، تولد، بدورها، إشكالات أخرى. وإذا وضعنا هذا الوضع المركب في إطاره البنيوي، يغدو من السهل أن ندرك أنه يقود ثانية إلى «الجامعة النخبوية». فنحن نلاحظ أن مخاطر ذلك الموقف ترتد، عموماً، على الحالة الاقتصادية والثقافية في هذا البلد العربي أو ذاك؛ كما ترتد، خصوصاً، على حالة أبناء الطبقات الدنيا المنتسبين جامعياً. فهؤلاء يجدون أنفسهم أمام خُواء مهني اقتصادي بعد تخرجهم، مما يرغمهم على لبس لبوس مهنية أخرى تغاير تلك التي اعتقدوا أنهم يهيئون أنفسهم لها، أثناء الدراسة الجامعية. وهذا من شأنه أن يخلق نتائج خطيرة على الصعد المهنية الاقتصادية والاخلاقية والسيكولوجية الخاصة بالطلبة المتخرجين.

إن غياب العلاقة بين الجامعات العربية والانتاج الاجتماعي الاقتصادي، وغياب المنحة المالية للتفرغ الجامعي الطلابي، واضطراب الآفاق المستقبلية بالنسبة للخريجين، إن هذا كله يجعل الحديث عن «ثقافة جامعية» حقيقية أمراً متعذراً. وهذا من شأنه أن يخلق ويولد اعباء وإشكالات كبيرة وصغيرة في وضعية الفكر العربي المعاصر. ومن المهم جداً، في هذا السياق، التأكيد على أن تلك الحالة تمثل الوجه الآخر من افتقاد العلاقة بين الفكر والواقع؛ مِمّا يتيح لنا القول بأن الطلبة، الذين يتخرجون ضمن مثل تلك الظروف، يجسدون مخاطر جديدة جدية أمام احتمالات تطور إيجابي للفكر العربي. إن افتقاد تلك العلاقة لدى هؤلاء، يقود، في غالب الاحيان، إلى الانتهازية العلمية والسياسية والاجتماعية. وإذا وضعنا في الحسبان أن الطلبة الخريجين المعنيين يكونون البنية الأساسية للإطارات التعليمية المدرسية والمؤسسية الثقافية المختلفة، فإننا حالئذ سوف نلاحظ أن هؤلاء يجدون مهمتهم في انتاج البؤس الثقافي وفي اعادة انتاجه وتعميمه.

لقد حدث منذ سنوات أن افتتح فرع جامعي في احدى الجامعات العربية ليستوعب من الطلبة من لم تستوعبهم الفروع الاخرى. وحين سأل بعض هؤلاء الطلبة المسؤولَ المباشر عن عملية الافتتاح تلك، وعن دلالاتها المهنية والاقتصادية اللاحقة، أجاب بأن هذا الامر لا شأن له به. وليس من قبيل الإجحاف أن نقول، إن هذا المسؤول المباشر عن السياسة الجامعية لم يدرك، أساساً، المدلول الاقتصادي والاجتماعي للثقافة والتعليم الجامعي؛ كما أنه لم يتبين المدلول الثقافي والتعليمي الجامعي للخطط الاقتصادية والاجتماعية، التي تقرها الدولة في سبيل رفع وتائر التقدم في البلد المعني.

إن الفكر العربي المعاصر لا بد ، والحال على ذلك النحو ، أن يحصد ثماراً عجفاء . بل إنه يواجه ، ضمن هذه الوضعية ، مخاطر أكثر اتساعاً وعمومية . ذلك لأن اتساع عملية التعليم الجامعي ، بالطريقة المحددة هنا ، يجعل من السهولة بمكان أن تصبح تلك « الثمار العجفاء » شكلاً من أشكال الثقافة العامة والشعبية المعترف بوجودها اعترافاً مؤسسياً وشعبياً . ولعلنا نقول ، إن سمات الفكر العربي النهضوي المخفق ، التي هي القصور والهجانة والاصلاحية ، يمكن أن تجد في الجامعات العربية مرتعاً خصباً . وخصوبة هذا المرتع سنجدها تتسع عمقاً وسطحاً في ضوء اتساع وتعمق روح اللامسؤولية والضحالة العلمية لدى الكثير من الاساتذة الجامعيين العرب ، ولدى الاكثر من طلبتهم . ولا ينبغي أن يقودنا الظن إلى أن هذه الحالة أمر ذاتي متصل بهاتين الفئتين ، بل هو أكثر من ذلك بكثير : إنه وضعية اجتماعية وفكرية عامة . فالتعليم الجامعي والبحث العلمي ينموان في مجتمع يجعل منهما شرياناً أساسياً كبيراً له . أما في مجتمع منقطعة فيه صلاتهما الانتاجية الاجتماعية المباشرة ، فإنهما يتحولان إلى ناد ثقافي نخبوي .

إننا إذ نقول إن التعليم الجامعي والبحث العلمي وضعية اجتماعية وفكرية عامة ، فإننا نشير ، بذلك ، إلى أن النظر إليهما ضمن التوجهات الأساسية العامة للتطور الاجتماعي ، هو الذي يجعل منهما أمراً ممكناً ومحتملاً . وهذا ، بدوره ، يعلن عن أن السياسة التعليمية التربوية العامة تشكل المدخل المنهجي إلى الموقف المعني . ولكن ذلك لا يجوز أن يُفهم بمثابة تأكيد على التعليم الجامعي والبحث العلمي ، من حيث هما ملحق من ملاحق الموقف السياسي المباشر ، وذلك بالقدر نفسه الذي لا يجوز فيه النظر إليهما من مواقع اكاديمية محايدة . إن النظرتين كلتيهما خاطئتان وخطرتان على آفاق التقدم العلمي الجامعي والسياسي الاجتماعي ، في آن واحد .

ولا شك أن البحث في تلك المسائل ومناقشتها من موقع افتراضات علمية مدعمة وعلى نطاق واسع، يمكن أن يشكل طريقاً لتقصي ابعادها وتعقيداتها. وهذا يعني أنه من نافل القول إن حداً أساسياً وضرورياً من العلمية والديمقراطية يمثل ضمانة للوصول إلى حلول صحيحة ناجعة. ومن أجل إيضاح أهمية ذلك، نشير إلى ما حدث لأحد الاساتذة العرب، الذين ناقشوا قضية جامعتهم في الصحافة العامة. فلقد أعفي هذا الاستاذ من عمله الجامعي من قبل مسؤوله المباشر، اعتقاداً من هذا الأخير أن مناقشة الامور الجامعية التعليمية والاخرى المتعلقة بالبحث العلمي تشكل مساساً مباشراً بشخصه. إن الجامعات العربية، على عكس ذلك التصور نشأت أصلاً في مراحل اخفاق عصر النهضة العربية؛ وبذلك، فمناقشتها الآن وغداً هي، بمعنى ما، مناقشة لموروث ثقيل لا بد من تجاوزه لاحداث خطوات حقيقية على طريق التقدم العلمي، ومن ثم الاقتصادي والاجتماعي.

ولا شك أن هنالك نقاطاً أخرى من إشكالية الثقافة الجامعية العربية، مثل المنهاج الجامعي المتمثل بالكتاب الجامعي، وصيغة الامتحانات المأخوذ بها. وهذه تمارس دوراً ملحوظاً في تحديد وتقزيم الشخصية الطلابية الجامعية. وسوف نلاحظ أن هذه النقاط الاخرى تعمل، بدورها، على تحويل الثقافة الجامعية إلى عبء إشكالي على الفكر العربي المعاصر.

٢ / ١٠ / ١٩٨٤

بؤس الثقافة الجامعية، أو الفكر العربي ذو البعد الواحد والكتاب الجامعي الواحد

- ١ -

إن الفكر النقدي البرجوازي الذي قدمه هربرت ماركوز في كتابه المعروف ـ الانسان ذو البعد الواحد ـ لا يحوز على مصداقيته الجزئية النسبية على صعيد العالم الرأسمالي المعاصر فحسب. إنه يبرز ـ في مصداقيته هذه ـ كذلك ضمن العلاقات الثقافية الجامعية في بلدان ما يسمى خطأً بـ « العالم الثالث »، الذي يدخل فيه العالم العربي الراهن. لقد أراد ماركوز القول بأن الثورة التقنية العلمية في العالم الرأسمالي المتطور، أدت إلى تقسيم للعمل ذي طبيعة صارمة محكمة: أن يكون الانسان هناك « ذا بعد واحد » في حقل عمله وثقافته وممارسة نشاطه الاجتماعي، العام والخاص.

والملاحظة الاولى العامة حيال الواقع الثقافي الجامعي تُظهر أن ما يحدث، هنا، من نمو، يتحرك في دائرة الكم المتعاظم. وبين الحين والآخر، يواجه المدقق حالات أخرى من النمو النوعي الجديد، الذي

يحمل آفاق تحول جامعي عميق. ولكن هذه الحالات تجد نفسها، شيئاً فشيئاً وفي نهاية المطاف، خاضعة لآلية ذلك الكم وهديره الصاخب. ومن هنا، فإن الظاهرة النموذجية المهيمنة في ذلك الواقع المشار إليه، تكمن في اتساع الساحة وليس في عمقها.. ولا شك أن مثل هذه الوضعية حين تصر على الاستمرار، مدعمةً بقوانين نافذة، فإنها يمكن أن تجلب معها نتائج خطيرة على الثقافة العامة، كما على البنية الاجتماعية والاقتصادية للبلد المعني..

وضروري أن يقال، في هذا السياق، إن النقد الموجه هنا للسياسة الثقافية القائمة على «الكم الجامعي» لا يقصد بذاته، وإنما يطرح نفسه في إطار اهمال «النوع الجامعي». ومن ثم، يغدو وارداً وصحيحاً أن يقال، إن «الكم الجامعي» يكتسب مشروعيته السياسية وصحته العلمية التخطيطية في حال كونه تعبيراً عن توازن جدلي بينه وبين «النوع الجامعي». وإذا ما حلت علاقة نشوز بين الطرفين، فانه يغدو من الصعوبة بمكان أن نتحدث عن تطور متناسق ومستقبلي في إطار التعليم العالي والبحث العلمي.

في نطاق هذه القضية تبرز «المادة التدريسية» باعتبارها أمراً على غاية الأهمية. فهذه تمثل التعبير المباشر عن المستوى العلمي المهيمن، في هذه المؤسسة الجامعية أو تلك. وبمزيد من التدقيق والضبط يمكن القول بأن «المادة التدريسية» المشار إليها هي جماع القول، أو النتيجة الاساسية للجهود التي يبذلها الاستاذ المحاضر والاستاذ الباحث المتفرغ. وإذ كان هنالك تداخل بين هذين الاثنين، فإن استقلالية نسبية تميز الواحد منهما عن الآخر. إن الاستاذ المحاضر، الذي يعتمد، إلى حد ملحوظ، على ما ينجزه الاستاذ الباحث المتفرغ من بحوث ودراسات، يقوم هو نفسه بجهد

نظري نقدي حيال تلك البحوث والدراسات، وباتجاه إنجاز بحوث ودراسات أخرى. والاثنان كلاهما يتممان بعضهما بعضاً، بحيث إن الاستاذ الباحث المتفرغ يأخذ، على نحو نقدي، بالملاحظات والإنجازات التي يقدمها له، الاستاذ المحاضر. وفي الحالتين، تبرز «المادة التدريسية» على أنها حصيلة ذلك العمل المشترك المتكامل.

ومن البين أن تلك المادة التدريسية تصبح في أيدي المتلقين «الطلبة» الجامعيين مادة علمية ابداعية، تقدم لهم خلاصة البحث العلمي في حقل معين أولاً، وطاقة منهجية وتربوية تحرض فيهم القدرات الذهنية العقلية ليستوعبوا تلك الخلاصة وليبدعوا ما يتممها ثانياً. وعلى ذلك، فمهمة المادة التدريسية تكمن في تكوين الشخصية الطلابية، التي تتسم بأنها سئالة أولاً، وعقلية نقدية ثانياً، ومبدعة ثالثاً. وهذا، بدوره، يضعنا أمام المقولة التالية ذات المدلول التربوي المنهجي والعلمي النظري الهام: الاستاذ المحاضر والاستاذ الباحث المتفرغ هما كذلك، أي يتمتعان حقاً بصفتيهما اللتين يحوزانها، بقدر ما يكونان قادرين على توليد واستنبات شخصيات طلابية (وغيرها) قادرة على تجاوزهما تجاوزاً منهجياً مبدعاً. ولكنهما - وخصوصاً الاول منهما - سوف يكونان مخفقين حقاً، إذا لم يدركا هذه المسألة الخطيرة. ومن ثم، فإنهما، والحال كذلك، لا بد أن يتمتعا بسمتين أخريين، هما التواضع الحقيقي العميق، بحيث يقود ذلك إلى الاقرار النظري بأن الطلبة هم الذين يمتلكون آفاق التقدم العلمي الافضل والارفع اولاً، والديمقراطية في الحوار العلمي، الذي يمكن أن يجعل من العلاقة بين الاستاذ والطالب علاقة متبادلة متضايفة، يرقى فيها الطالب إلى مستوى الاستاذ ويعايش ضمنها الاستاذ شخصية الطالب ليتعلم منها ويعمق تجربته العلمية والتربوية وفقها.

وإذا كان الامر على ذلك النحو ، فإنه يصبح من قبيل المفارقة المنطقية والبؤس الثقافي أن نتحدث عن « كتاب جامعي مقرر »؛ ذلك لأن مثل هذا الكتاب، الذي نواجهه في معظم المؤسسات الجامعية العربية، من شأنه أن يخلق محذورَيـن يتحـولان شيئـاً فشيئـاً إلى خطـريـن على البنيـة الثقـافيـة الجامعية. الاول منهما يتمثل بضحالة علميـة، تكتسـب مـع الزمـن قـوة التقليد، وتجثم بكلكلها على عاتقي الطالب والاستاذ كليهما. أما الخطر الثـاني فينهـض على احتمال نشـوء ارهـاب ثقـافي فكـري، يبرز أثنـاء المحاضرات وفي أعقاب الامتحانات. وفي حال حدوث الخطرين، فإن المسؤولية الحقيقية لا تقع على عاتق الاستاذ - والطالب بطبيعة الحال -. إن هذه المسؤولية ترتد، في واقع الحال، إلى الجذور البعيدة التي تكمن وراء الظاهرة الثنائية، وهي آلية العلاقة بين الاستاذ المحاضر والاستاذ الباحث المتفرغ - إن وجد -، وبين هذين كليهما والمادة التدريسية المقررة، وأخيراً بينهما وبين الطالب المتلقي.

- ٢ -

الكتاب الجامعي وبناء الشخصية العصرية

إن جل الجامعات العربية تعاني من مثل تلك الحالة من الاضطراب في السياسة التعليمية الجامعية. ولا بد من القول إنه لم يعد يكفي قطعاً اللجوء إلى « دمقرطة » التعليم الجامعي، لكي يجد هذا الأخير تعبيره المتقدم بالمعنى العلمي وبدلالته الاجتماعية الإنتاجية. وبتعبير آخر، لم تعد كافية تلك المحاولات التي أنجزها مفكرون نهضويون عرب - وفي طليعتهم محمد عبده وسلامة موسى وطه حسين - من أجل إنجاز مهمات التقدم العلمي بمثابته قوة اجتماعية إنتاجية مباشرة وغير مباشرة. لم يعد الأمر مقتصراً على « التنوير » و « التبشير » و « التعليم ». فلقد غدا الأمر مسألة من مسائل التقدم العام

والخاص في المجتمع العربي.

إن «المادة التدريسية المقررة» في جل الجامعات العربية، أو ما يعبر عنه عادة بـ «الكتاب الجامعي» يسهم - في صيغته المهيمنة - في تحويل الطلبة والأساتذة إلى أناس ذوي بعد واحد، يفتقد القدرة على بناء الشخصية العصرية المبدعة الفاعلة. ولعلنا نلاحظ أن ذلك الاتجاه التعليمي ينطوي على الكثير من عناصر تصديع التعليم العالي العربي، ومن ثم التعليم الثانوي والابتدائي، باعتبار أن هذين الأخيرين يجدان في الأول مصدراً أساسياً لوجودهما واستمرارهما. وإذا كنا نرى في «الكتاب الجامعي» ذلك الرأي، فإن البديل الممكن يقوم، بحسب تصورنا للمسألة، في تنويع المادة التدريسية وإثرائها وتطويرها بشكل مطرد وجماعي (في الحالات المثلى). وهذا يعني الإشارة إلى أن العمل العلمي الجماعي بين الأساتذة المحاضرين من طرف والأساتذة الباحثين المتفرغين - الذين ينبغي أن يعبر عن وجودهم في إجراءات وقرارات جامعية عربية جديدة - من طرف آخر، يبرز بمنزلة واحد من أحجار الزاوية وصمامات الأمان في عملية التقدم الممكنة.

وثمة أمر ذو أهمية خاصة، يدعنا نلح على تنويع وإثراء وتطوير المادة التدريسية على النحو المأتي عليه. ذلك هو، أولاً، ان العمل العلمي ذاته يقتضي وجود مثل هذه الرؤية للمسألة.. فهو ذو طبيعة جدلية تجاوزية، تنطلق من أن الحقيقة العلمية - النسبية على كل حال - لا يمكن أن يختزلها كتاب واحد، مهما كان مهماً وعميقاً؛ ومن ناحية ثانية، نلاحظ أن الوضعية الاجتماعية العربية المشخصة لا يمكن حصرها في هيمنة واحد من الآراء والاتجاهات الفكرية، ومن ثم لا يجوز أن يجعل من هذا الرأي أو الاتجاه الواحد حصراً فكرياً لتلك الوضعية. ولا بد من القول بان هذا

الموقف لا يعني، بحال، الأخذ بانتقائية تلفيقية مبتذلة، تفتقد التماسك المنطقي والعمق الفكري المنهجي في المادة التدريسية المقدمة. إن الموقف المعني، ينطلق ـ بالضبط ـ من ضرورة إنجاز جهد علمي فردي أو جمعي، يقدم اللوحة العلمية التاريخية والمعاصرة بمنهجية تستجيب للاحتياجات الداخلية لذلك الجهد.. وهذا، بدوره، يتيح للطالب ـ والاستاذ كذلك ـ أن يمارس دوره النقدي في تمثل المادة التدريسية المقدمة، ومن ثم، في تحريض الأستاذ على متابعة بحوثه ودراساته. وإذا ما تم ذلك، فإن علاقة ناظمة ضابطة ومراقبة تنشأ بين الطرفين، تعمل على إغنائهما دون اضطراب أو إهمال، وبعيداً عن وهم «الاستاذية المعصومة» و«الطالبية القاصرة».

ولا شك أن رؤية المسألة، على النحو المعني هنا، تتخذ أهمية خاصة على صعيد العلوم الاجتماعية الإنسانية، حيث يكون الحوار الجامعي بعناصره الأساسية ـ الموضوعية والديمقراطية والتواضع الخ.. ـ حاسماً في تحديد مصائر البحث في المسائل المطروحة. وحين لا يكون مثل هذا الحوار على الصعيد العلمي المشار إليه، فإن المادة التدريسية المقدمة بصيغة «كتاب جامعي مقرر» تجعل من طرفي العملية التعليمية، الاستاذ والطالب، حصانين لا يريان إلا إلى أمام؛ أمّا إلى الجانبين وإلى الخلف، فإن ذلك غير ممكن. وبتعبير فلسفي، يمكن القول بأن مثل هذا الموقف لا يخرج عن دائرة الفهم الساذج للحقيقة، وهي أنها ذات خط مستقيم واحد لا يلوي على شيء. ومن طريف القول إن الاستاذ المؤلف للكتاب الجامعي إذ يقدم كتابه للطالب، فإنه يعلمه بذلك أن هذا الكتاب يمثل عصارة الموقف العلمي. وإذ يصدق الطالب ذلك، فإن هذا ينعكس على الاستاذ نفسه، الذي يجد نفسه ـ مع مرور الوقت على تأليف كتابه ـ أمام الوهم

التالي، وهو أنه ـ أي الكتاب ـ هو فعلاً كذلك. ولا يسعنا، في هذا المجال، إلا أن نتذكر العلاقة المماثلة التي قامت بين أشعب والأطفال الذين لقيهم. فلقد صدق أشعب هذا ما قاله لأولئك من وجود طعام مزعوم في مكان ما.

إن المادة التدريسية المقدمة بصيغة كتاب جامعي من شأنها أن تولّد، على نحو متصل، أوهاماً في ذهنيْ الأستاذ والطالب، ومن ثم في الذهنية الاجتماعية العامة. وحيث يصل الأمر إلى هذا المستوى من الموقف، فإن الجامعة، عامة، تتحول إلى ورشة لتوليد الأوهام، وتخزينها وتصديرها إلى المجتمع، وذلك تحت مظلة وهيبة لقب «أستاذ جامعي» و«طالب جامعي»..

إن الفكر العربي المعاصر، الذي يمثل الوريث الشرعي للفكر العربي الحديث النهضوي، يجد نفسه، والحال كذلك، أمام تلال وسدود جديدة تتم باسمَ التنمية والتطور، تجعله يدور على نفسه ضمن آفاق مستقبلية مضطربة، إن لم تكن مستنفدة. ولا يحسبن أن مسألة الثقافة الجامعية العربية نافلة أو ذات أهمية هامشية بالنسبة إلى مجرى الفكر العربي المعاصر، باتجاهاته ومدارسه المختلفة، إنها ـ على العكس من ذلك ـ تحدد، إلى درجة كبيرة وغير ملحوظة أحياناً، مدى التقدم أو التخلف أو المراوحة في مجرى ذلك الفكر. إضافة إلى ذلك، جدير بالقول إن مثل تلك المسألة تمارس دوراً عميقاً في إجلاء مشكلة المجتمع العربي الراهنة أو في تعميتها. ذلك لأن الثقافة الجامعية قد تمثل مصدراً كبيراً من مصادر التكوين الثقافي والأيديولوجي في المؤسسات والمنظمات والأحزاب، التي لا تتكون إطاراتها البشرية ـ أعضاؤها أو أفرادها ـ من المثقفين والطلبة والأساتذة مباشرة. ذلك لأن هؤلاء يمارسون دوراً ملحوظاً مباشراً وغير مباشر في صوغ الوعي

الاجتماعي العام، الذي تنطلق منه تلك الإطارات في عملها ونشاطها الثقافيين.

إن موضوعة «الكتاب الجامعي المقرر» تبرز، والحال كذلك، بصفتها وهماً مشروعاً ضمن وضعية التخلف العربي الراهنة، ولكنْ خاطئاً بالاعتبار العلمي المنهجي والتربوي. وهو يغدو أكثر خطأ وخطراً حين ينظر إليه بمنزلته وجهاً أساسياً من أوجه الفكر العربي المعاصر في سماته الأساسية الثلاث، المجانة والقصور والإصلاحية.

١٤ / ١٠ / ١٩٨٤

العلمانية في الفكر العربي

لعلنا نقول إن شعار ـ الدين لله والوطن للجميع ـ كان منذ عصر النهضة العربية، وما يزال حتى الآن، يمثل حلماً صعب التحقق في العالم العربي، مجتمعاً. وإذا لاحظنا كم هو هام ذلك الشعار، فإننا نلاحظ في الوقت نفسه الصعوبات الكبرى الداخلية والخارجية، التي أحاطت به وحالت دون تحوله إلى وضعية مشخصة في العالم المذكور. وجدير بالقول إن القضيّة التي يجسدها الشعار إياه اكتسبت مصطلحاً محدداً، هو «العلمانية». أما المعنى الأساسي المباشر الذي ينطوي على هذا المصطلح، فيقوم على مطلب الفصل بين الدين والدولة.

وكما هو بيّن، فإن ذلك المطلب موقف سياسي، بالدرجة الأولى. إنه موقف تأتى عن حاجات الدولة الحديثة والمعاصرة، التي تعلن عن هويتها بأنها مدنية. ونستطيع، في هذا السياق، أن ننظر إلى «المدنية» على أنها تعبير عن «العلمانية» وكذلك العكس من ذلك. أما ما يجمع بينهما فيكمن في أنهما تتجاوزان ـ الدولة التيوقراطية أو الدينية ـ.

إن الفكر العربي الحديث والمعاصر نظرا إلى المسألة المعنية هنا بصفتها أمراً قابلاً للحوار أخذاً أو رفضاً. ذلك لأنها فرضت نفسها على المجتمع

العربي بتأثير داخلي وآخر خارجي. ولا يصح القول بأن التأثير الداخلي قام، من حيث الأساس، على نمو أو ولادة الدولة الوطنية والقومية أولاً وعلى بروز المسألة الاجتماعية الطبقية على نحو واضح وعنيف أحياناً ثانياً. وإذا قلنا إن هذه المسألة الأخيرة ليست وليدة العصور الحديثة بقدر ما تمتد إلى البدايات الأولى للمجتمات الطبقية، فإننا نرى في الدولة الوطنية والقومية ظاهرة حديثة نشأت وتبلورت في عصر الرأسمالية وما ولدته من استعمار وإمبريالية. وهذا، بدوره، يتضمن القول بأن العلمانية لا يمكن فهمها بعيداً عن ظهور الدولة الوطنية والقومية وعن بروز وتعاظم المسألة الاجتماعية الطبقية، وهي، بهذا المعنى، قدمت نفسها بأنها البديل عن الهيمنة الدينية في المجتمع العربي الحديث.

ولقد كان هنالك من المفكرين العرب من رفض العلمانية ومن دعا إليها ونافح من أجلها. أما الذين رفضوها فانطلقوا من أنها لا يمكن أن تمثل شيئاً حقيقياً في العالم العربي، وذلك بسبب «الخصوصية الإسلامية» التي يتمتع بها. وهؤلاء الحوا على أن الدين المهيمن هو دين حضارة وعقيدة. وقصدوا بذلك أن هذا الأخير لا يقدم أساساً عقيدياً للمؤمن به فقط، وإنما يمثل قاعدة لبناء وضعية بشرية حضارية ما. وعلى ذلك، فقد ترتب على الموقف المعني أن يقود إلى اعتبار الدين المهيمن دين جميع العائشين في المجتمع العربي بتعددهم الديني العقيدي والإتني ـ العرقي ـ والاجتماعي الطبقي. وهذا كان من شأنه أن يؤدي إلى صهر التمايزات الأتنية والتناقضات الاجتماعية الطبقية في بوتقة واحدة، هي الوضعية الدينية المهيمنة.

أما دعاة العلمانية العرب فقد نظروا إلى المسألة من موقع التمييز بين جانبين في الدين المهيمن وفي كل دين له تأثير ما في المجتمع الذي نشأ فيه.

ذينك الجانبان هما-العقيدة والحضارة؛ أو الوظيفة العقيدية والوظيفة الحضارية. فإذا صح أن الوظيفة الحضارية للدين يمكن أن تكون أمراً مشتركاً بين مجموعة من الناس المنتمين إلى أديان مختلفة، فإن الوظيفة العقيدية تتصل بالموقف أو بالعلاقة بين المؤمن والإله الذي يؤمن به. وبذلك، يمكن أن تبرز الوظيفة الحضارية للدين المهيمن في المجتمع العربي دون أن تكون مقترنة بهذا الدين كموقف عقيدي. وهذا ما عبر عنه بالضبط بالشعار، الذي أتينا عليه أنفاً، وهو (الدين لله والوطن للجميع). فالدين، هنا، يتحول إلى وجه مدني من الوطن المدني والدولة الوطنية. وكذلك، فإن التعامل معه، هنا، يغدو خاضعاً لقوانين التطور والتقدم في الحياة البشرية. إذ أن الأمر يتصل في هذه الحال، بمجموعة من التشريعات القانونية والاقتصادية والسياسية الخ...، التي من شأنها أن تخضع لتلك القوانين. أما الموقف العقيدي، أو «الموقف من الله» على حد تعبير الشعار، فقد اعتبر شخصياً بقدر ما اعتبر محترماً ومصوناً.

ولقد نظر دعاة العلمانية في الفكر العربي إلى البنية الديموغرافية ـ السكانية ـ للوطن العربي، فهالهم ما سجلوه من ظاهرات خطيرة تتصل بالأقليات العقيدية الدينية والاتنية ـ العرقية ـ؛ فكان ذلك بالنسبة إليهم حافزاً كبيراً وهاماً في منح العلمانية أهمية خاصة. هذا الأمر غدا أكثر وضوحاً مع عملية التدخل الاستعماري والامبريالي في ذلك الوطن، تلك العملية التي اقترنت بتأجيج نيران الحقد بين تلك الأقليات من طرف والأكثرية ـ الدينية والاتنية ـ من طرف آخر. فنشأت، على هذا الأساس، كثير من الحروب والفتن والصراعات، التي ما نزال نشاهد مظاهر خطيرة لها في مرحلتنا المعاصرة. ولا بد أن نضيف أن غياب الديمقراطية أو ضحالة وجودها في المجتمع العربي أسهم، بعمق وعلى نحو مباشر، في تأجيج تلك

الحروب والفتن والصراعات. وإذا ما دققنا في هذه الوضعية، استبان لنا أنها وُظفت باتجاه تغييب المسألتين الكبيرتين، اللتين هما المسألة الوطنية والقومية والأخرى الاجتماعية الطبقية .وجدير بالذكر، هنا، أن تحقق هذا الهدف لم يكن يصدر عن عوامل سياسية ذاتية متصلة بهذا الفريق أو ذاك بالدرجة الأولى، بقدر ما صدر عن عوامل تحررت من البنى المعقدة والمركبة للمجتمع العربي منذ عصر النهضة في أواخر القرن الثامن عشر وحتى الآن.

وهكذا، طرح دعاة العلمانية المسألة المعنية بمثابتها وجهاً من أوجه التحول، الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه؛ أي إن هؤلاء لم ينطلقوا من موقف نخبوي، وإنما من مطامح في التقدم الاجتماعي والوحدات الوطنية للأقطار العربية والوحدة العربية بين هذه الأخيرة. وثمة عنصر عقد المسألة أكثر، وهو بروز الطائفية السياسية في الحياة السياسية لعدد غير قليل من الأقطار العربية. فقد اتضح أن الطائفية العقيدية الدينية يمكن تحويلها إلى نسق سياسي من شأنه أن يسعر الصراع الديني والاتني بين الأقليات والأكثرية. وهنا، برز العلمانيون ليقولوا بأن العلمانية تغدو حلاً لا يمكن التنازل عنه فيما إذا أريد للعالم العربي أن يخطو على طريق التقدم. وظل هؤلاء العلمانيون يكنون عميق الاحترام للدين المهيمن والأديان الأخرى في العالم العربي، على أن يكون ذلك في حدود العلاقة العقيدية بين المؤمن وربه، وكذلك على نحو يقود إلى تحويل الدين، كموقف اجتماعي حضاري، إلى ملكية كل الطبقات والفئات الاجتماعية، التي تنافح من أجل التقدم.

ولقد تبين أن الرهان على العلمانية هو مثل الرهان على الديمقراطية والدولة المدنية. فهذه، جميعاً، تهاوت في بعض البلدان العربية وبلدان

« العالم الثالث » تحت قبضة الحركات والحروب والفتن الطائفية والحركات الدينية. ولقد استنبط العلمانيون العرب مما حدث في السنوات الأخيرة في منطقة الشرق الأوسط أن الأحلام التقدمية التي يحملها المؤمنون لا يمكن أن تجد « تفسيراً » لها وتحقيقاً فعلياً ضمن دولة تيوقراطية؛ ليس لأن هؤلاء لا يرغبون في ذلك، وإنما لأن المعطيات الديموغرافية والدينية والاجتماعية الطبقية والسياسية في المجتمع المعني لا تحتمل نشوء مثل تلك الدولة على أرض صحية. ولعل تعثر، إن لم نقل إخفاق تجربة الدولة التيوقراطية في المجتمع العربي المعاصر وما حوله من مجتمعات أخرى، عزز من شأن دعوة العلمانيين العرب وجعل هدفهم العلماني يتحول إلى ما يقترب من شعار سياسي جماهيري في ذلك المجتمع.

ولكن هذا النجاح الجزئي، الذي حققته الحركة العلمانية العربية، سوف يكون قادراً على أن يتحول إلى نجاح عملاق حين يقترن باتساع آفاق الديمقراطية في الوطن. ذلك لأن حماية فكرة صحيحة ما لا يمكن أن تستمد منها ذاتها فقط. إن هذه الحماية تجد أحد مصادرها الكبرى في تعزيز الديمقراطية السياسية والفكرية، بحيث يؤول الأمر إلى النظرة العلمانية والديمقراطية على أنهما وجهان لموقف واحد أو وضعية واحدة، هي الدولة الوطنية أو القومية الديمقراطية. ففي هذه الدولة يبرز مفهوم « المواطنة المدنية » على أنه الشعار الأوفى الذي بإمكانه أن يتمثل المواقف العقيدية الدينية والإتنية تمثلاً صحياً عميقاً. وإذا جاز لنا أن نشير إلى بعض ملامح أو جذور « العلمانية » في المجتمع العربي القديم أو الوسيط، فإننا سوف نجد أمامنا التجربة القرمطية ناصعة واضحة. ولكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن شروط ومقتضيات العلمانية في المجتمع العربي المعاصر تستمد مشروعيتها من تلك « الجذور ». إن مشروعية هذه الفكرة

السياسية مستمدة أولاً من البنية المركبة والمعقدة للمجتمع العربي المذكور، تلك البنية التي تتطلع إلى تحقيق العلمانية العربية ديمقراطياً مدنياً، وبذلك، يبدو العلمانيون العرب على أنهم ينتمون إلى المستقبل بقدر ما ينتمي هذا إليهم.

١٩٨٤ / ١٢ / ١٦

عود على بدء
مرة اخرى حول العلمانية

منذ أيام، وبعد أن نشرت مقالتي حول العلمانية في الفكر العربي يوم الاحد الفائت في جريدة الثورة، تلقيت اتصالاً هاتفياً من أحد القراء، طرح عَبْره عليّ سؤالاً يتصل بالمسألة المعنية. ولقد كان حقاً سؤالاً جديراً بالإجابة، على نحو مخصص. وهنا يمكنني أن أستعيده عبر الصيغة التالية: هل من المفيد، على الصعيدين النظري والعملي، أن نطرح قضايا ونذيعها على الناس من نمط قضية (العلمانية)، في الوقت الذي نعلم فيه أن ذلك ربما يخاطب جمهوراً لا علاقة له به، أي بموضوع العلمانية؟ ولعل السؤال نفسه يمكن أن يكتسب صيغة أخرى أكثر إفصاحاً، هي التالية: ما عسانا أن نجني من الحديث عن مثل تلك القضية في مجتمع أسسه الايديولوجية العقيدية الكبرى ذات نسيج ديني؟

ولا بد، قبل الاجابة على ذلك السؤال، من القول بأن صاحبه أدرك أهمية طرفي القضية المنوه بها، وهما النشاط الفكري والجمهور. فالاول منهما يثبت فعاليته وجدارته ومصداقيته المعرفية ليس فقط حين يؤثر في الجمهور. إن جل التأثير في هذا الأخير تم، حتى الآن وعلى امتداد مراحل عظمى من التاريخ العربي، من قبل نشاط فكري اثبت فعاليته حقاً؛ ولكن دون أن يكون حائزاً على المصداقية المعرفية. وهذا يشير إلى أن فكرة ما

وإن كانت صحيحة، فإنها ليست قادرة بالضرورة على التأثير في الجمهور.

ذلك أمر يتصل بمجموعة من الافكار، التي طرحت في المجتمع العربي، دون أن تستطيع خلق تأثيرات عميقة في حياة هذا المجتمع، ومن ذلك فكرة «العلمانية». وإذا كان الامر كذلك، فإن الخطأ أو القصور لا يكمن في تلك الفكرة، بذاتها، بقدر ما يتصل بالظروف التي أحاطت بنشوئها وتبلورها والصيغ التي اكتسبتها عبر مخاطبتها الجمهور العربي. نقول ذلك ونحن نعلم أن هنالك بعض الافكار التي دخلت المجتمع العربي على سبيل الإقحام من الخارج؛ ولكن حتى هذه الافكار بعد إذ تكون قد دخلت المجتمع المعني، فإنها تغدو وجهاً من أوجهه، بمعنى ما، وشكلاً من أشكال التعبير عنه. ذلك لأن دخولها، أساساً، يعني أن المجتمع المشار إليه استجاب لها سلباً أو إيجاباً.

وإذا ما انطلقنا من أن فكرة العلمانية وإن برزت في المجتمع العربي الحديث والمعاصر بتحفيزات ومحرضات خارجية، فإنها كانت ـ في نشوئها وارهاصاتها الاولى ـ قد انطلقت من احتياجات هذا المجتمع بالذات، أي المجتمع الذي يحتوي تعدداً في القوميات والاديان، إلى جانب القومية المهيمنة والدين المهيمن. وإذا كنا، في المقالة السابقة، قد ميزنا في الدين جانبيْ العقيدة الدينية والمضمون الحضاري التاريخي، فإن كل الاديان الموجودة في المجتمع العربي تصبح بالمعنى الثاني (أي الحضاري التاريخي) ملك كل العرب وموروثهم القومي؛ أي إن الجانب المذكور من الدين يبرز عبر القناة القومية والوطنية، التي يندرج في إطارها كل من ينتمي إلى العروبة. وعلى هذا النحو، تغدو المسيحية الشرقية موروثاً تاريخياً حضارياً للمسلم؛ كما أن الاسلام يغدو موروثاً تاريخياً

حضارياً بالنسبة إلى المسيحي. وهنا، بالذات، يصبح ممكناً وضرورياً أن يجري تفحص ذينك الموروثين ضمن مقتضيات واحتياجات الوطن الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية، في اشكالها المتقدمة أو الأكثر تقدماً.

★ ★

كان النهضوي العظيم فرح انطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) ذا أفق نظري وسياسي مستنير ومستقبلي، حين أعلن - ضمن مشروعه في الدولة العلمانية الوطنية والقومية - ان المجتمع القادر على الصمود في وجه المشكلات المتعاظمة في الداخل والخارج هو ذلك الذي يقوم على مساواة كاملة وكلية بين جميع مواطنيه. واعتبر أن تحقيق هذه المساواة مرتهن بإيجاد جهاز دولة سياسية تحكمها نواظم سياسية وتشريعية وقضائية وتنفيذية هي فوق الاديان جميعاً، وإن كانت تستمد منها هذه الفكرة أو تلك. وهذا من شأنه تماماً أن يجعل من مقولة «المواطنة» المقياس الأدنى والأقصى، في النظر إلى سكان الوطن.

وبالطبع، فإن تلك المساواة وإن عنت زوال الفروق الدينية بين المواطنين، فإنها في المجتمع ما قبل الاشتراكية المتطورة لا تلغي الفروق الاجتماعية الطبقية. وإذا كانت الدولة البرجوازية الحديثة قد ألغت الحروب الدينية بصورة عامة، فإنها واجهت الحروب الاجتماعية. أما تجاوز هذه الحروب وتلك فلا يمكنه أن يكتسب آفاقه الحقيقية إلا في مجتمع الاشتراكية المتطورة. ولكن في المجتمع الذي لم يحقق الرأسمالية بفعل عوامل خارجية ثم داخلية، كالمجتمع العربي، ظلت فيه الحروب الدينية موروثاً شديد الوطأة إلى جانب تعاظم الحروب الاجتماعية. إن العلمانية تغدو، في مثل هذه الحال، شكلاً لا بد منه من أشكال التنظيم السياسي في

المجتمع العربي. فهي، والحال كذلك، تحقق جملة من المهات الرئيسة، تبرز في طليعتها عملية ضبط المساواة القانونية للمواطنين، والوقوف في وجه الحروب الطائفية الدينية السياسية وتعميق الحياة الديمقراطية، المستنيرة.

وصحيح أن دولة علمانية (غير تيوقراطية) يمكن أن تكون لا ديمقراطية؛ هذا ما نشاهده في مجموعة كبرى من الدول الاوروبية الرأسمالية. ولذلك، فإن تحقيق العلمانية بمضامينها الأكثر عمقاً، في عصرنا هذا، يجد مجاله الخصب فقط حين تنتزع من المجتمع مولدات الاستغلال الاجتماعي الاقتصادي والاستبداد السياسي. وهذا، بدوره وثانية، يقودنا إلى مجتمع آخر ذي علاقات اجتماعية اشتراكية. ولعلنا نقول إن المجتمع العربي الراهن هو أبعد ما يكون عن مثل هذه العلاقات. وليس في ذلك إدانة تاريخية أو سياسية أو أخلاقية. ولكنه حين يكون أبعد ما يكون عن العلمانية الديمقراطية المدنية، فإن الامر يغدو قابلاً لأن يحتمل وجود مثل تلك الإدانة.

إن سؤال القارىء، الذي أثار هذا الحوار، لا بد أن يكون قد أجيب عنه بحدود أولية. ولكن إذا ما رغبنا في تبسيط الامر وتشخيصه، فإننا نجد أمامنا الاحداث الدامية الطائفية، التي اندلعت في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر. يكفي أن نشير، هنا، فقط إلى الاقتتال الذي دار هناك ضد الارمن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإلى الحرب الطاحنة التي ما نزال شاهدا على فظاعتها في لبنان. وجدير بالقول، في هذا السياق، إن العوامل الخارجية ـ الامبريالية واداتها القمعية اسرائيل في الشرق الأوسط ـ لم تستطع أن تحدث تأثيرها في البلد المعني لو لم تكن هنالك وضعية داخلية تمثل شرخاً وثغرة عظمى في الحياة الاقتصادية

والاجتماعية، والسياسية التمثيلية والدينية. وإذا كان تحقيق الاستراتيجية العلمانية الديمقراطية ذات الشخصية الوطنية والقومية في العالم العربي أمراً معقداً غاية التعقيد، فإن ذلك لا يعني، بحال، بطلانه وزيفه أو اعتباره مسألة مستجلبة من الخارج. إذ أن تحليلاً علمياً دقيقاً لواقع الحال في ذلك العالم، يرى أن الحل الأمثل في ظروف التطور العربي المعاصر يكمن في تحقيق الحد الادنى، الذي يجسد، بدوره، الحد الاقصى. وهذا من شأنه أن يؤكد على ضرورة توسيع الحياة الديمقراطية النقدية، التي تشكل حماية وصوناً للجماهير العربية المنتجة فعلاً، والتي تجمعها الوحدة الوطنية والقومية المستقبلية، إضافة إلى وحدة مصالحها الاجتماعية، وذلك قبل أي شكل آخر من أشكال التوحيد الطائفية الدينية أو السياسية.

٢٣ / ١٢ / ١٩٨٤



الفكر العربي بين السلطة والثقافة

في مسرحية « يوليوس قيصر » لشكسبير، يخاطب القيصر جليسه المختار انطونيوس قائلاً: دع من الرجال من هم خالو البال يتحلقون حولي، من هم مسطحو الرؤوس، وينامون في الليل جيداً!

أما كاسيوس هناك، فله نظرة باردة صارمة، إنه يفكر أكثر مما ينبغي: الناس خطرون!

إنه يقرأ كثيراً.. ولا يحب اللعب، إنه لا يسمع الموسيقى، مثلك يا انطونيوس، ويضحك نادراً.

مثل هؤلاء الرجال لا يملكون هدوءاً أبداً.

(من المشهد الثاني ـ الفصل الاول).

ههنا، في ذلك الموقف الدرامي العميق، يقدم لنا شكسبير ثلاثة أنماط من الناس يكاد يكون وجودهم دائم الحضور في المجتمعات التي تقوم أنظمتها السياسية وايديولوجياتها النظرية على الاستغلال الاقتصادي الاجتماعي والقهر السياسي. وبالطبع، لا بد من القول بأن الأنماط الانسانية المذكورة تتمايز في خصوصياتها المشخصة بالنسبة إلى تمايز

المجتمعات ذات السمات المشار إليها. بيد أن ما يهمنا، الآن، يكمن في النظر إلى كيفية ظهور تلك الوضعية في الفكر العربي المعاصر. وإنه لمن الضروري أن ننوه، في سبيل إيضاح الموقف، بأن هذا الفكر يمثل الوريث الشرعي لعصر الاخفاق النهضوي العربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى مرحلة الحرب العالمية الثانية.

إن المتسلط، والجليس النديم المصفق، يمثلان في الفكر العربي المعني الحالة النموذجية، أي الأكثر حضوراً ورجحاناً. أما «الآخر»، الذي يتجاوز الوضع القائم إلى الوضع المستقبلي الممكن، فغالباً ما كان حضوره طارئاً، أو ثانوياً، أو هامشياً. فبدلاً منه ظهر «المصلح»، الذي وجد دوره كامناً في تصحيح سلوك المتسلط وتحذيره من الجليس النديم المصفق، أي من «بطانة السوء». وهكذا، نشأ ما أطلق عليه من قبل ذلك المصلح «المستبد العادل». ودون أن نفصل في هذا الأخير وندقق في سماته الاجتماعية ـ السوسيولوجية ـ والسياسية والسيكولوجية، نشير إلى أن حضور هذا النمط من الحاكم السياسي، ومن ثم من هذا الفكر السياسي لدى المصلح والحاكم المذكور معاً، يمكن أن يكون له دلالته الهامة في نطاق ما أطلق عليه ـ أسلوب الانتاج الآسيوي ـ أو ـ المشاعات القروية ـ، التي ظهرت في مراحل متعددة من التاريخ العربي.

ولعله ذو أهمية وطرافة أن نتقصى ذلك النمط من الفكر السياسي العربي المعاصر، ببعض أشكاله القائمة أو المهيمنة في بعض البلدان العربية. على هذا الصعيد، يمكن القول بأن هذا الفكر ما يزال يعيش مراحل ازدهاره فعلاً، حيث ينتج، على نحو خاص، نمطي المستبد العادل وغير العادل أولاً، والجليس النديم المصفق ثانياً. وهذا الأخير يكتسب عادة شخصية المثقف والمفكر والكاتب، الذي من شأنه أن ينظّر ويخطط للأول.

لكن ما هو أيضاً مهـم على صعيد المهمات التي تناط بالشخصية الأخيرة، يقوم على ضرورة التصدي للنمط الثالـث مـن الفكـر السيـاسي، وهـو «المفكر» الذي يفكر ـ أكثر مما ينبغي ـ، بتعبير شكسبير النافذ.

وإذا استخدمنا أسماء الشخوص، التي ترد عند شكسبير، نقول إن «انطونيوس» يملأ الأفق نعيقاً، بحيـث يكـاد يكـون أو يغـدو الأكثر حضورا وفاعلية. أما «كاسيوس» فيجد في معظم البلدان العربية كل ما يمكن أن يقود إلى الحرمان والجوع والتهميش. إن «كاسيـوس العـربي»، في الفكر العربي المعاصر، يجد جل الآفاق مغلقة، ومعظم النوافذ موصدة. وهو يعيش حصاراً من البر والبحر والجو، أي في عمله وفكره ووجوده. إن مقولة «الزمن الصعب الإشكالي» تحقق وتائر كبرى في حياة كاسيوس العربي. وهذا الأخير إذ يعيش محنته، يلاحظ وعيناه تكاد لا تصدقان أن تفسخاً مريراً أخذ يدب في عقل وقلب من يعمل على التوجه إليه، أي ما يدعوه بـ «الشعب». ذلك لأن غزو المجتمع الاستهلاكي للوطن العربي يتم بآمال زاهية يقدمها لذلك الأخير، أي الشعب، بحياة مزدهرة شرط أن ينجز شرطين: التخلي عن الكرامة الوطنية والقومية والشخصية، وأن يجمع قواه باتجاه منافسة استهلاكية يفوز فيها «العصاميون» القادرون على توظيف طاقاتهم الذهنية والمادية والجنسية في سبيل ذلك.

إن الـرهان يتم على مستقبل يبدو أكثر ضحالة وعقماً من الواقع القائم. ولعل مقولة «الرهان»، هنا، تعبر عن الوضعية المشخصة يداً بيد مع مقولة «المبادرة التاريخية» وكذلك مقولة «الحتمية التاريخية». ذلك لأن أمثال أولئك (العصاميين) آخذون في الكثرة والتكاثر، بحيث يصبحون قادرين على اجتياح الخطوط المستقبلية البيضاء. وإذا كان الامر كذلك، فإن محنة كاسيوس العربي محنة تاريخية، أي ذات بعد استراتيجي.

ولعلنا نشير إلى مثال على صعيد ما نحن في صدد البحث فيه؛ إنه مثال أحد المفكرين العرب الذين صعدوا في العقدين الأخيرين ؛صعوداً نجومياً. لقد هوى ذلك المفكر، إذ تحول من كاسيوس محتمل إلى انطونيوس مؤكد. ولا ينبغي هنا أن نواجه مثل هذا الموقف بتشهير أو بإدانة بقدر ما يجب أن نضعه في سياقه من الصعود والسقوط في الفكر العربي النهضوي المخفق وذيوله المخفقة. وجدير بنا أن نعلن أن آلية سقوط كاسيوس ذاك مرتهنة بصعود انطونيوس المعني. ومن ثم، فإن جدلية العلاقة بين هذين الوجهين من الفكر العربي الحديث والمعاصر تمثل وضعية لا تقوم على التكافؤ والندية. إنها تقوم على البعد الواحد، والأفق الواحد، والفعل القادر الواحد.

لقد سقط المفكر المحتمل وصعد الجلساء الندماء المصفقون، صعدوا ليجعلوا من الشمطاء حسناء، بالتعبير الشكسبيري الذي استخدمه ماركس باعجاب. ولعل هذا الوضع يمثل تقدماً على صعيد الفكر السياسي العربي المعاصر. ذلك لأن مقولة «الوسط» و «الأوساط» يمكن أن تواجه على هذا النحو نهايتها أو ما يقترب من ذلك. لكن أمراً سوف يقف دون ذلك التقدم بشكل أو بآخر، وهو انتعاش وتعاظم «المجتمع الاستهلاكي» ومقولة «التوازن الاجتماعي»، هذا التوازن الذي يجعل من العمالقة والاقزام انداداً مزعومين.

لقد برز الفكر العربي الحديث، وكذلك المعاصر، بسمات ثلاث، هي الاصلاحية والهجانة والقصور. ويمكن أن نقول الآن، إن مقولة التوازن الاجتماعي هي المقولة المرشحة لأن تمارس دور الموحِّد لتلك السمات. أما الحامل البشرى لتلك المقولة ولهذه السمات فيبرز باسم قديم جديد، هو «انطونيوس العربي». لكننا وقد اتفقنا أن ليس هنالك في التاريخ حتمية ميكانيكية وإنما حتمية جدلية، فإننا لا بد وأن نتابع الفكرة إلى حدودها

القصوى، حيث نقول: لا يمكن التأكيد بأن انطونيوس العربي مهيمن بصورة مطلقة وكلية. ومن ثم، فإن احتمالاتٍ ما جديدة وأكثر جدة لولادة كاسيوس عربي متصلب متعمق في جذوره، تمثل مسألة ممكنة وواردة وضرورية.

ههنا يمكن القول، إن الصراع أو الكفاح الاجتماعي هو ـ في أحد أوجهه ـ كفاح بين ارادات إنسانية واعية كثيراً أو قليلاً، وفاعلة إلى هذا الحد أو ذاك. بالطبع، هذه الارادات تعي وتفعل في سياق القانونيات الاجتماعية الناظمة كما تفعل فيها، تلك القانونيات التي تشير إلى وجود الاحتمالات المنوه بها.وهذا يدعو إلى القول بأن التفاؤل في وجود هذه الأخيرة هو تفاؤل تاريخي، بعيد عن الرعونة والسذاجة الرومانتيكية والنزعة الانسانية التاريخية المبسطة. إن ولادة كاسيوس عربي تغدو، والامر على هذا النحو، مسألة وقت؛ ولا يمكن، بالتالي، التشكيك فيها من قبل الأنطونيين العرب ـ نسبة إلى انطونيوس ـ ولا من قبل من هم خارج دائرة هؤلاء.

إن الفكر العربي المعاصر إذ يعبر عن محنته التاريخية في شخص انطونيوس المتعملقة، فإنه ـ في طلائعه وارهاصاته الاخرى الاولى ـ سوف يكون قادراً على أن يطرح إشكاليته الخاصة أولاً، وعلى أن يتصدى لها ويتغلب عليها ثانياً. بيد أن هذا وذاك لا يمكن طرحهما على بساط البحث ما لم ينجز شرط أقصى على هذا الصعيد؛ ذلك هو اعادة بناء الموقف من ادوات البحث المعرفية العقلية، أي اعادة بناء الموقف من ذلك الفكر نفسه وعلى يده نفسه. وإذا كانت الإشكالية والصعوبة تنشآن من تعقيد العلاقة بين الذات ـ ذات الفكر العربي المعني ـ وموضوعه، فإن ذلك من طبائع الامور. إذ أن من يتصور الامور على نحو آخر، ناجز، لا

يحصد أكثر من ثمار عجفاء.

ومن طرائف الموقف الشكسبيري ان مسرحياته، التي كتبها قبل ما يقارب أربعة قرون، تحولت إلى مادة للبحث والتفسير والتأويل، مادة من الطراز الذي يثير من المسائل والمواقف ما يمكن أن يقود إلى وحدة نسبية للمسائل والمواقف الانسانية. إن المعني بذلك أن ما قدمه شكسبير تحول إلى ينبوع ١ ـ «الاستلهام التراثي» من قبل جموع كبيرة من المثقفين والباحثين والمفكرين. وهنا، تبرز مسرحيته حول يوليوس قيصر، التي قدم فيها، بطريقة شعرية رفيعة، مادة غنية للنظرية السياسية والنظرية السيكولوجية، اللتين تسعيان لتحديد العلاقة بين السلطة والجمهور، بين السلطة والمثقفين إلخ... ومن هذا الموقع بالذات، تبرز أهمية اكتشاف العناصر النموذجية الكامنة في الأنماط الشكسبيرية الثلاثة المأتي عليها أولاً، وأهمية دلالاتها في مستوى البحث عن الوضعية السياسية والثقافية المهيمنة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثانياً. ونحن حيث قمنا بذلك، فإنما قمنا به من موقع جدلية الداخل والخارج، التي بموجبها يتحول الخارج إلى داخل في إطار التفاعل بينهما. وهذا هو الذي أتاح لنا أن نستعرض الملامح الأساسية للمركب الثلاثي العربي المهيمن ـ وليس السائد اطلاقاً ـ، وهو يوليوس قيصر وانطونيوس وكاسيوس..

٢٨ / ١١ / ١٩٨٤

حول مشكلة «الاغتراب» في الوطن العربي

في سنوات ما بعد الحرب الثانية برزت في معظم الأقطار العربية، وخصوصاً في تلك التي حصلت على الاستقلال السياسي، ظاهرة تقوم على التركيز على مشكلة «الاغتراب». وقد حدث هذا بشكل أساسي نتيجة عاملين فكريين وفدا من خارج تلك الأقطار وفق جدلية الداخل والخارج، وهما الفلسفة الوجودية والفكر الماركسي.

والحقيقة، ان وفود هذين الاتجاهين الفكريين إلى الوطن العربي يشكل ظاهرة مشروعة ضمن الإطار الاجتماعي والتاريخي العياني، الذي ساد في الوطن العربي. لقد وفدت الفلسفة الوجودية فتعاطفت مع الواقع الفكري المأساوي العربي، وعبرت من خلال ذلك عنه بشكل متميز. كما وفد الفكر الماركسي فتعاطف مع مطامح التقدم والتطور في ذلك الواقع، وعبر عنها أيضاً بشكل متميز. إن المقصود من ذلك هو أن دخول هذين الاتجاهين الفكريين في الحياة الفكرية العامة لمعظم الأقطار العربية لا يمكن اعتباره، ضمن هذا المنظور للمسألة، ظاهرة تعسفية. ذلك لأن الأمر لم يتعد نطاق جدلية الفعل بين الداخل والخارج المنوه بها آنفاً. لم يكن المثقفون في تلك الأقطار العربية قد طرحوا مشكلة «الاغتراب» الإنساني، بالرغم من أن واقع الاغتراب قد كان المجتمع غاطساً فيه حتى أذنه..

لقد طرحت الوجودية « الإغتراب » من حيث هو اغتراب الإنسان « الفرد »، الذي يجد في شخص محيطه الاجتماعي الإنساني واقعاً نكرة. إن رفض المحيط الاجتماعي هذا من حيث هو كذلك، أي من حيث واقع عياني مشخص، يكمن من ورائه العداء والقهر الذي يوجهها ذلك الواقع ضد الفرد.

ومعروف أن الوجودية أخذت مشكلة « الاغتراب » الإنساني من الفكر الماركسي. ولكنها ضخمتها على نحو مثالي متعال في الفردانية، بحيث أحالتها إلى مشكلة خارجة عن نطاق حل معقول وممكن. ولا شك أنها، أي الوجودية، قد لقيت أرضاً خصبة في الواقع العربي، لأنها استجابت إلى لحظة من لحظات وجوده الذاتي. وهنا ينبغي الإشارة إلى جانب مهم من المسألة، وهو أن « الوجودية »، التي تمثل ظاهرة فكرية متقدمة لمجتمع رأسمالي إمبريالي متقدم، تُتبنى، بدون عوائق، من قبل مجموعة كبيرة من مثقفي الوطن العربي، ذلك لأنها لبت، فعلاً، أحد مطالب هؤلاء المثقفين. وقد يبدو أن في هذا الأمر مفارقة اجتماعية ونظرية. والحقيقة، إن دخول ظاهرة فكرية تمثل واقعاً اجتماعياً وفكرياً متطوراً إلى واقع (عربي) متخلف اجتماعياً وفكرياً، يمكن فهمه واستيعابه من خلال الواقعة التالية، وهي أن كلا المجتمعين الأوروبي الإمبريالي المعاصر والعربي الإقطاعي البرجوازي المتخلف قد استُنْفِدا، عموماً، في مجموع الحقول الاجتماعية والإنسانية..

إن الاغتراب، الذي يواجهه الإنسان في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة يحمل في ذاته طموحاً مماثلاً للطموح الذي يحمله واقع الاغتراب المواجه للإنسان العربي في نقطة واحدة أساسية، هي إخضاع ذلك الإنسان وهذا الإنسان إخضاعاً شاملاً لعلاقات اجتماعية مسدودة الآفاق المستقبلية. إن

المشكلة قائمة في تلك المجتمعات الرأسمالية الإمبريالية كما في المجتمعات المتخلفة؛ فهناك مشكلة التقدم، وهنا مشكلة التخلف. والإنسان يعيش ويعاني من عبء هاتين المشكلتين بقوة متلاقية ـ بمعنى أولي عمومي ـ في التطلّع إلى الحلول. إن «الخوف» أمام الإستمرار في التقدم التكنولوجي العلمي و«الخوف» أمام التخلف التكنولوجي العلمي والحضاري العام يعبران عن واقع الاغتراب في كلا الواقعين الاجتماعيين.

إن الطبقة المالكة والطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية المتطورة تمثلان «الاغتراب الذاتي الإنساني نفسه. ولكن الطبقة الأولى تجد في هذا الاغتراب تأكيداً لها وخيراً لها، تجد فيه قوتها الخاصة، إنها تجد فيه صورة الوجود الإنساني. أما الطبقة العاملة فتشعر بأنها تباد في اغترابها الذاتي وترى فيه عجزها وواقع وجود مجرد من الإنسانية». فالاغتراب، الذي يعني ـ في الخط الأول ـ إنتصاب نتاج الإنسان ضد هذا الإنسان، يلف، ضمن هذا المعنى، في ثناياه الناس المنتجين الحقيقيين والناس الذين لا ينتجون. ولكن هؤلاء الأخيرين يعيشون في واقع الاغتراب الشامل ذاك لوجودهم على نحو شامل ومضاعف. إن الطبقة الكادحة هي التي تعيش فعلاً بكل أعماقها واقع الاغتراب، ليس تجاوزاً، وإنما فعلاً وبقسوة.

فنحن نلاحظ هنا تكثيفاً للمشكلة غير موجود في واقع «العالم الثالث». إن التناقض والصراع الطبقيين المتطورين والمتميزين في العالم الرأسمالي الإمبريالي المتقدم قد أكسبا واقع «الاغتراب» هناك مضموناً واضح المعالم ومتميزة أطرافه. فالواقع الاقتصادي الإستغلالي يكون الحلقة الرئيسة في عملية الاغتراب. هذا يعني أن هنالك روافد عديدة تصب في هذه الحلقة، روافد ثقافية وأخلاقية وعلمية واجتماعية وعائلية. فالإغتراب يأخذ، إلى جانب شكله الأساسي الاقتصادي، أشكالاً أخرى

ثقافيـة وأخلاقيـة وعلميـة واجتماعيـة وعـائليـة. ذلـك لأن الاغتراب الاقتصادي (أي الاضطهاد والاستغلال الاقتصاديين) القائم على التملك الفردي الاستغلالي يُسقط بسقوطه الأشكال الاغترابية الأخرى، وإن لم يكن على نحو مباشر وبشكل ميكانيكي تلقائي.

وعلينا هنا أن نشير إلى أن الوجودية قد اكتملت أبعادها خصوصاً مع الأزمة الكبيرة الشاملة، التي أحاطت بالعالم الرأسمالي عام ١٩٢٩ إحاطة «فاجعة». فلقد أخذ العالم يجد نفسه أمام حرب جديدة عالمية تحطم كل ما بنته الإنسانية. وعلى هذا، فإننا نلاحظ الاغتراب وقد اكتسب، هنا، إطاراً فاجعياً مرعباً. ولا شك أن دخول الوجودية إلى الوطن العربي قد أسهم في إثارة واقع الاغتراب الاجتماعي والقومي هنـالـك، ولكنـه لم يعمـل على التعبير العميق عن ذلك الواقع. لأنها، أي الوجودية، كما قلنا، هي شكل متطور من أشكال التعبير الفلسفي عن واقع أصبح في مرحلة المحالية وانسداد آفاق التحرك.

لقد تكونت ملامح الواقع العربي، منذ بدايات القرن العشرين، ضمن مواصفات الطبقة البـرجوازية الإقطاعية الهجينة، التي لم تبدأ في التـكوّن والتميز إلا لتتوقف عن ذلـك في الآن نفسـه. فهـي، هـذه الطبقـة، لم تكتسب وعي ذاتها. لقد بقيت متخلفة عن وضعها الاجتماعي، ولم تستطع الارتفاع على هذا الوضع بقصد محاولة تملكه ذهنياً.

هكذا، لم يتكون لدى الطبقة تلـك حتى وعـي تخلفهـا وضحـالتهـا الاجتماعيين التاريخيين. إن وعياً باغترابها الواقعي التاريخي لم تستطع تملكه، لأنها لم تستطع أصلاً التصرف بنفسها. وقد جاءت «الوجودية»، من خلال مجموعة من المثقفين البـرجوازيين العرب، لتكسب تلك الطبقة بعضاً

من القدرة على تحركها الوعي. ولكن المشكلة أيضاً هي أن أولئك المثقفين أخذوا من الوجودية ما أخذوه دون أن يحيطوا بالآفاق والظروف التي تكونت ضمنها الوجودية في أوروبا الرأسمالية المتطورة والآخذة، في آن واحد، بالانحسار.

ههنا، نستطيع اكتشاف أحد جوانب المثقف العربي، الذي تكون ضمن إطار الفكرية البرجوازية الإقطاعية الضحلة. إنه الشعور بالضحالة والنقص والبؤس، وبالتالي الشعور بالحاجة إلى شكل من أشكال التعبير النظرية يمنح من خلالها وجوده العيني طابع الشرعية. ولذا، فقد وجد نفسه مهيأة لاستقبال الوجودية بحماسة ورضى وفرح ذاتي عميق. إن المثقف ذاك، الذي عاش وضعه الاجتماعي والقومي الممزق والمتبلد، ظل يشعر بالغربة تجاه هذا الواقع، ولكن شعوراً مبهماً غامضاً..

لقد فشلت الطبقة البرجوازية الإقطاعية الهجينة في إنجاز المهمات التاريخية الأساسية التي طرحها العصر الجديد أمامها، وفي طليعتها تحقيق الثورة الصناعية والثورة القومية ـ الوحدة العربية ـ. وعلى أساس ذلك، اتسع واقع الاغتراب الشامل ليس فقط بالنسبة إلى الطبقات الكادحة، وإنما أيضاً بالنسبة إلى المجتمع كله، بما فيه البرجوازيون. وهنالك عامل أساسي آخر أسهم بشكل فعال في تكوين واقع الإغتراب «الشامل» ذاك. وهو الإستعمار الحديث (الإمبريالية). إن هذا الأخير قد صب جام حقده وجبروته على المجتمع العربي ما عدا الطبقة الإقطاعية والبرجوازية الكبيرة نسبياً التي وجدت أرضاً خصبة للتعامل معه. لقد وقف دون تحقيق حركة تصنيعية علمية حضارية، كما وقف دون مطامح الشعب العربي في الوحدة القومية.

إن ثروات الوطن العربي الاقتصادية والبشرية قد أحيطت بكماشة

رهيبة تقودها الإمبريالية وأصدقاؤها الداخليون. فالذي ينتج في الوطن، يقدم بثمن رخيص بخس إلى الاحتكارات الاستعمارية والاقطاعيين والآخرين في الداخل. لقد بلغت أرباح الإمبريالية الأميركية من البترول العربي لعام ١٩٧٠ مبلغاً يقدر بـ ١١٠٠ مليون دولار. وبطبيعة الحال، إن افتقاد الوطن العربي لتطور برجوازي ديمقراطي تصنيعي جعل المجتمع عرضة لنهب منظم من قبل الإمبريالية. إن عدو الإنسان العربي ـ كادحاً كان أو بورجوازياً صغيراً ـ يقف ليس في الداخل فقط، وليس في الخارج فقط، وإنما هنا وهنالك معاً. هكذا يكتسب واقع الإغتراب في الوطن العربي طابعاً مكثفاً وشرساً، بحيث يحول حتى دون تكون وعي ذاتي بهذا الواقع الاغترابي.. من هنا، تأتي اللحظة الفكرية الوجودية ملبية، ولو على نحوٍ انتقائي سطحي غير متمثل، تلك الحاجة الحياتية العميقة لدى مثقفي، الطبقات الكادحة والبرجوازية الصغيرة في الوطن العربي على حد سواء.

وقد تمسك «الوجوديون العرب» بنقطة معينة، جعلوا منها منطلق ومنتهى الوعي الذاتي الفكري لـ «الـ» إنسان العربي، وهي أنهم الممثلون الشرعيون للفكر العربي عموماً. وعلى أساس ذلك، رأوا في اغتراب هذا الفكر مصدراً حياً من مصادر الاستمرار الوجودي. إن عبد الرحمن بدوي في «الزمان الوجودي» يحاول أن يكسب الفكر الوجودي الفلسفي طابعاً شرعياً متماسكاً في الإطار العربي ـ المصري ـ. وهو، بدون شك، محق في مسألة أساسية، هي كون الوجودية، التي عبرت عن الإنسان البرجوازي المتهاوي في مجتمعات رأسمالية متطورة، استطاعت في الوطن العربي أيضاً أن تستوعب، عبر ممثليها العرب، «الإشكالية» و«المحالية» التي تسود في الواقع الطبقي العربي ـ البرجوازي الإقطاعي الهجين ـ، وإن كان، كما قلنا، على نحو انتقائي سطحي وغير متمثل.

إلا أن آفاق التقدم الاجتماعي والقومي كانت تبزغ بشكل أو آخر في سماء الوطن العربي ، نتيجة الكفاح العضوي والواعي الذي قادته جماهيرنا ، وكذلك نتيجة الإرهاصات الثورية التي كانت ولا تزال تصلنا من مناطق مختلفة من العالم. لقد أخذ يستبين أكثر فأكثروبكثير من التعقيدات والانتكاسات خط جديد يمثل آفاق المستقبل بملامحه العامة المتمثلة بالديمقراطية والوحدة والاشتراكية..

ههنا ـ نشاهد الدور الذي أخذ يمارسه الفكر الاشتراكي عموماً. فلقد وُضعت أمام ممثلي هذا الفكر مهمة أساسية ، هي إكساب ذلك الخط الجديد إطاره النظري الواعي وشرعيته التاريخية. ولا شك أن هذا الأمر قد أخذ يزعزع من ركائز « الاغتراب » في المجال الفكري والسياسي والنظري.

إن وعي واقع الاغتراب الحقيقي المحيط بإنساننا العربي ، عموماً ، هو الخطوة الأولى على طريق عملية تجاوز ذلك الواقع. إنه الخطوة الأولى فقط ، وهذه الخطوة نفسها تفقد صفتها هذه ، كخطوة أولى ، إذا لم تقترن بالخطوة الثانية المكملة ، وهي الفعل الثوري الهادف..

وقد طرحت مسألة « الثورة » كمفهوم يعكس المنطلق والمحور لعملية تجاوز الاغتراب في الوطن العربي. لقد برز الفكر الاشتراكي ، في أهميته الكبرى ، مع تعمق القناعة الأولية « التجريبية » لدى الجماهير بأن الحل من « المأزق » لا يكمن لا في الاقطاع بطبيعة الحال ولا في المجتمع البرجوازي الذي بدأ ، كما قلنا سابقاً ، لينتهي عند عتبة الحد ما دون الأدنى من طرحه وحله لمشكلات الوطن العربي الملحة.

ولا شك أنه ضروري أن نؤكد بأن الطابع العام « الإنساني »

للإغتراب، أي كون هذا الأخير يحيط في المجتمع العربي بالكادحين والبرجوازيين على حد سواء، ليس هو الأهم، وإنما كونه (أي كون الاغتراب) يمس في الخط الأول الكادحين. إن الجميع يخضعون مرغمين لواقع الاغتراب، هذا في مجموع بلدان «العالم الثالث» كما في العالم الرأسمالي المتطور. وهذا صحيح. إلا أن الحلقة الأساسية في تلك العملية تكونها الجماهير الكادحة الفقيرة في الريف والمدينة. فلذلك ليس من الدقة أن نؤكد على الطابع «الشامل» لظاهرة الاغتراب في ذلك العالم، وإنما المهم بالدرجة الأولى إبراز صفتها كظاهرة طبقية تمس أولئك المسحوقين..

إن تشيؤ الإنسان العربي المعاصر الكادح والطامح إلى نزع استلاباته الاقتصادية والقومية والإجتماعية والفكرية والأخلاقية إلخ.. يتجذر في الواقع الطبقي والقومي المأساوي ورفع جذور هذا الواقع يقتضي ليس فقط تحقيق الاشتراكية كنظام اجتماعي والوحدة كوجود قومي، وإنما أيضاً الإحاطة الواعية بهذه العملية، الإحاطة التي يقدم إطارها الفكر الاشتراكي الثوري.

١٩٧١

الفلسفة والعلم على مفترق طرق

- ١ -

ملاحظات على أقوال خلافية لأنطون مقدسي

في عدد من مجلة « المعرفة - ٩٩ - دمشق، أيار ١٩٧٠ »، المكرس لذكرى لينين المئوية، كتب الاستاذ انطون مقدسي مقالاً حول « لينين والفلسفة المادية »، أي حول الانسان الذي هو « ربما.. الوحيد في تاريخ الانسانية الذي حقق حلم افلاطون في أن يصبح السياسي فيلسوفاً، والفيلسوف سياسياً ». والكاتب يأخذ عمليْ لينين الفلسفيين « المادية والمذهب النقدي التجريبي » و« دفاتره الفلسفية »، بحق كمثالين كبيرين نموذجيين على التراث الفلسفي الكبير، الذي خلفه لينين.

وفي الوقت الذي نكبر فيه محاولة الأستاذ مقدسي بطرح الجوانب الفلسفية في فكر لينين في أوضاع غربية تتطلب، بالحاح، وضوحاً نظرياً فلسفياً واقتصادياً واجتماعياً وعلمياً وسياسياً وتربوياً، فإننا نرى أنه من الضروري القاء بعض الاضواء النقدية الكشافة على بعض المسائل، التي طرحها في مقاله.

لقد أكد الكاتب عدة مرات على أن لينين استعاد ماركس ولم يعده. وهو يفصح بوضوح عن فحوى هذه العملية، حيث يكتب - ص١٠٧ - : « إن لينين في شخصيته الفذة، كماركس، لا يعاد بل يستعاد. ومن

يستعيده عليه أن ينطلق من مواقع غير التي انطلق منها كي يلتقي معه ».

وفي موضع آخر من المقال ـ ص ١٠٦ ـ يكشّف الكاتب فكرة الاستعادة تلك بالكلمات التالية: « ففلسفة لينين تؤلف، بين الفلسفات المادية عالماً قائماً بذاته يمكن أن يستعاد كأية فلسفة أخرى ».

إن الوحدة الطبيعية والعميقة التي تؤلف بين تراث ماركس وانجلس ولينين الفلسفي ـ كما والاقتصادي «والسوسيولوجي.. ـ تتلاشى على يدي الاستاذ الكاتب، والحقيقة، ان التوصل إلى تلك النقطة قد تم من خلال اعتبار الفلسفة نوعاً من « التجربة الذاتية الصوفية »، التي يمارسها فيلسوف « كبير » على طريقته الخاصة، أو نوعاً من « عالم ينبثق من صميم الوجود ليقرأه امكاناً ومستقبلاً أكثر مما يقرأه تحققاً راهناً ـ ص ١٠٣ ». ويحذر الكاتب من تردي هذا العالم الفلسفي حينما نحاول الباسه رداء العلم: « وعندما تصبح الفلسفة وجهة نظر، أو تزعم أنها أصبحت علماً، عندئذ تكون قد أدركت الحد الذي يستدعي استعادتها أو تعليقها أو تخطيها » ـ نفس نفسها ـ.

هكذا نحيط بالموضوعة، التي يطرحها الاستاذ الكاتب:

أولاً ـ الفلسفة ليست علماً، ولا يمكن أن تكون علمية.

ثانياً ـ « إن أولوية المادة على الروح أو العكس، فلسفياً، حلقة مفرغة. والواقع إن هذا النقاش عقيم، وربما بدعة ـ ص ٩٤ ».

ثالثاً ـ إن الفلسفة « ليست برجوازية ولا بروليتارية، ولا يمكنها أن تتحد مع أية منظمة من المنظمات الاجتماعية، أو أية مؤسسة من المؤسسات السياسية... وإنما تقولها كلها بقول هو جماع القول الفكري الانساني، فالمادية تقال على عدة معان لأنها قول لا علم، وكذلك الاشتراكية... ـ ص ١٠٥».

رابعاً ـ « إن تقسيم الفلسفات إلى مادية ومثالية هو، في حقيقته العميقة، قراءة للواقع والتاريخ والفكر، استدعتها العصور الحديثة، ولكنها مع ذلك قراءة من جملة قراءات أخرى هي أيضاً مشروعة وصحيحة. وقد اعتمدت الكتب المدرسية هذه التصنيفات منهجاً يزيد في مرونة المحاكمة لدى الطلاب. فيجب علينا ألا نأخذ بحرفيتها، إذ أن في المادية عناصر مثالية ـ وفي المثالية عناصر مادية ـ ص ١٠١ ».

انطلاقاً من هذه النقاط وعلى أساسها، عمل الاستاذ الكاتب على طرح الجانب الفلسفي من لينين. بيد أنها، ولا شك، مفارقة هائلة أن يتخذ الكاتب من تلك النقاط منطلقاً وأساساً لطرح لينين الفيلسوف. ذلك لأن لينين نفسه لم يطرح نفسه في تاريخ الفلسفة انطلاقاً من ذلك الأساس. أما أن يكون الاستاذ مقدسي قد استعاد لينين، ولم يعده، أي أنه انطلق من مواقع مغايرة لمواقع لينين « كي يلتقي معه »، على حد تعبيره، فإن هذا لا يحل المشكلة التي نراها قائمة هنا.

فلينين، كأي مفكر آخر مثل ارسطو وديموقريطس وأبي بكر الرازي والنظّام وابن رشد، لا يستعاد فقط، وإنما أيضاً « يعاد ». إن القانون الديالكتيكي الجوهري « نفي النفي »، وما ينطوي عليه من تواصل تاريخي وتفاصل تاريخي، يعطينا، في هذا الإطار من المسألة، فهماً دقيقاً لها. فنحن حين نرجع إلى وراء، نستنطق تراثنا الفكري، كاشفين الجسور الممتدة بينه وبين الحاضر الفكري، فإننا لا نرفض ذلك التراث، بادئين من مواقع غير التي انطلق هو منها إطلاقاً؛ إننا، بعكس ذلك، نعمل على توحيد الايجابي من ذاك التراث بالايجابي في الحاضر توحيداً عميقاً جديراً بالنماء أكثر وبالعطاء أغنى.

وفي الواقع، لم يشهد التاريخ الفكري الانساني، والفلسفي على

الاخص، ذلك « التطور » ـ إن استطعنا أن نتكلم هنا عن تطور ـ القائم على المواقع المتغايرة، المنفصلة. إن ما يميز ذلك التاريخ هو وحدته العميقة، التي، بالطبع، لا تحول دون وجود مواقع متغايرة، بقدر ما تؤكدها. ولكن ذلك حين يحدث، فإنه يحدث ضمنها، أي ضمن الوحدة هذه بالذات.

إن الاهمية العظمى لهيجل، وخصوصاً في « منطقه »، تكمن، بالضبط، في نسف الاطر الميتافيزيائية ضمن الآراء التي أتى بها الميتافيزيائيون، إن كان في الحقل الانتولوجي، مثل بارمنيدس وزينون، أو في حقل التطور الانساني الحضاري، مثل شبنجلر. إنه ليس فقط من الخطأ، وإنما أيضاً من الخطر أن نطرح قضية تجاوز تراثنا وتراث الانسانية تجاوزاً مطلقاً، هادفين من ذلك أن ننشيء لانفسنا مواقع « خاصة » مغايرة لذلك التراث. لا شك أن الاستاذ الكاتب قد اخطأ مرتين في هذه الناحية. فلقد أراد أولا، من خلال موضوعته حول « الاستعادة » المطلقة أو ذات البعد الواحد، أن يجعل فكر لينين من المستحاثات العاجزة عن فعل أي تأثير في الوضع الراهن أو المستقبل؛ بالرغم من أنه (أي الكاتب) لا يسير في مقاله، بشكل حازم، فيما يخص هذه المسألة (انظر مثلا الصفحة ١٠٦ ـ ١٠٧). وثانياً، أراد الكاتب، معتمداً على المفكر الفرنسي هنري لوفيفر، إضعاف الرابطة الجوهرية العميقة بين ماركس ولينين، وذلك بجعلهما عالمين اثنين، كل منهما قائم بذاته (انظر الشاهد المأخوذ عن الصفحة ١٠٦)، وبالتالي بالتأكيد على الخط « الفاصل بين الكلمتين.. » ماركسية ـ لينينية (ص١٠٦). هكذا، يمكننا الوصول إلى مقولة أخرى: إن « لينين غير ماركس » ـ الصفحة السابقة نفسها ـ وإن كلمة « اللينينية » يمكن أن يوضع قبلها أي كلمة أخرى، تماماً « كالماركسية »، وبالطبع بعد

وضع خط فاصل، كأن نقول مثلاً «التومائية أو الوضعية أو الوجودية ـ اللينينية».

وفي الحقيقة، ان الاستاذ الكاتب لم يقل ذلك حرفاً، وإنما ضمناً. وهو، في هذا على كل حال، غير متناقض مع منطقه الداخلي، الذي أبرزه من خلال اعتباره الفلسفة، مادية أم مثالية، «ان هي إلا أسماء»، ومن خلال انطلاقه من «أن تقسيم الفلسفات إلى مادية ومثالية هو، في حقيقته العميقة، قراءة للواقع ولتاريخ الفكر، استدعتها العصور الحديثة. ولكنها، مع ذلك، قراءة من جملة قراءات أخرى هي أيضاً مشروعة وصحيحة، منها التجريبية والعقلية، الديالكتيكية والتحليلية، الفينومينولوجية والحدسية إلخ..». ـ ص ١٠١ ـ. فالكل يرتد إلى تسميات: والكل صحيح ومشروع. ولكن إذا كان هذا متجانساً مع المنطق الداخلي ذاك، فإنه بالرغم من ذلك غير متجانس مع الواقع الفلسفي المتعين.

ففي الوقت الذي تشكل فيه الفلسفات أسماء المسميات محددة بوضوح كثير أو قليل، فإنها ليست كلها صحيحة ومشروعة بالاعتبار نفسه وبالاهمية نفسها. ذلك لأن السكير لا يعادل القائد أهمية، كما حاول الوجودي الفرنسي كامو مرة أن يقنع الآخرين. هل نستطيع وضع «البراغماتية ـ الذرائعية» على المستوى المعرفي نفسه الذي نضع عليه الفكر اللينيني؟ هل صحيحاً ومشروعاً أن نقول (باعتبار أن الفلسفة قول لا علم ـ ص ١٠٥) إن كل ما هو نافع ومجد حقيقي، كما تؤكد الفلسفة الذرائعية؟ هل صحيحاً ومشروعاً أن نقول إن الانسان السجين حر، فيما إذا شعر هو بحريته في سجنه، كما «يقول» برغسون؟ إن الاستاذ الكاتب، انطلاقاً من الرؤية هذه، يقع في خطأ ضخم له منعكساته ليس فقط الفكرية الفلسفية، وإنما أيضاً السياسية والاقتصادية والاخلاقية

والتربوية، وذلك حيث يؤكد في سطور اثبتناها آنفاً: « فالمادية تقال على عدة معان لأنها قول لا علم، وكذلك الاشتراكيـة والمثـاليـة وغيرهما ». إنـه يصطنع خطوة طويلة إلى وراء يشرف من بعدها على عوالم افلاطون وأبي ذر الغفاري وتومـاس كـامبـانيلا وتـومـاس مـوروس وســان سيمـون وفورييه...، هذه العوالم التي طرحت « الاشتراكية » بشكل طوباوي. لقد كانت الاشتراكية طموحاً عميقاً، ولكن غامضاً كثيراً أو قليلاً للطبقات الاجتماعية المسحوقة على مدى الحقب التاريخية الطبقية كلها.

ولم يكن هذا لدى الطبقات تلك قصوراً « معرفياً »، فقط، وإنما كان بالخط الاول قصوراً اجتماعياً. لقد قاومت الطبقات المسيطرة الاستغلالية دائماً ذلك الطموح العميق لدى المسحوقين، وغذت الرأي بأن هذا مـا هـو إلا حلم أو خرافة، ليس إلا، أو أنها طرحت هذا الطموح وإمكانية تحقيقه في عالم مفارق.

تجاه هذا الواقع التاريخي المشخص والمحسوس « جـداً جـداً »، هـل نستطيع غض النظر عن ذلك المكسب الإنساني الكبير، الذي تحقق في القرن التاسع عشر على ايـدي مجموعـة مـن العلماء الثـوريين، وبطليعتهـم ماركس وانجلس؟ هل نعتبر ما انجزته هذه المجموعة ما هو إلا « قول » ليس إلا، « قول » ليس بالعلم. إن عملية تحول الاشتراكية من مطمح خيالي إنساني مشروع وعميـق إلى نظـريـة « علميـة » وتكثيـف جهـود المسحوقين تكثيفاً منظماً علمياً واعياً لسحق ساحقيهم وتحرير المجتمع الإنساني عموماً، أي اقتصادياً واجتماعياً وايديولوجيا وقومياً واخلاقياً وتربوياً إلخ..، إن ذلك لهو، في الحقيقة، الخط المميز والمعْلم الحاسم للعصر الحديث ـ منذ منتصف القرن التاسع عشر ـ.

إن رفض الاستاذ الكاتب إمكانية تحول الفلسفة إلى علم أو اكتسابها

طابعاً علمياً، يجعل أفكار كل الناس الفلسفية صحيحة، على حد سواء. والانسان الذي استبدل « الاسطورة » بـ « الفلسفة » لا يتميز بافكاره عنا، نحن أبناء القرن العشرين، وذلك لأن الفلسفة، أية فلسفة، هكذا يؤكد الاستاذ الكاتب، ما هي إلا « قراءة » أو « قول ». إن « الوضعية الحديثة » بمشتقاتها، وخصوصاً المنطقية منها، تلح على ضرورة « تعليق » الفلسفة كفلسفة، وتنظر إلى مهمتها فتراها في كون أنها « ليست نظرية، وإنما نشاطية »، كما كتب لودفيغ فتجنشتاين في كتابه « بحث في الفلسفة المنطقية » الصادر في روما عام ١٩٥٤، أو في كونها (أي الفلسفة) « نظاما من الجمل الخاصة موجودة إلى جانب جمل العلم الخاصة »، كما أكد رودلف كارناب في « المنطق القديم » والجديد، الصادر في فيينا عام ١٩٣٠. والأمر لا يقتصر على الوضعيين الجدد، وإنما يمتد إلى اتجاهات فلسفية معاصرة أخرى كالتومائية الجديدة. إن أوغست برنر، وهو أحد البارزين في هذا الاتجاه، يحدد بوضوح بأن وظيفة الفلسفة تكمن في « معرفة أسلوب وجود الموجودات، كما هو في ذاته، معرفة الحقيقي بما هو كذلك، والوجود بما هو كذلك، وهذا يتعارض مع العلوم (المفردة) التي ترى الوجود المشخص » أسس الفلسفة المسيحية، لايبزع ١٩٥٧.

إن الاستاذ الكاتب يصطنع هوة لا تقهر بين العلم والفلسفة ويحيل الفلسفة، بالتالي، إلى نشاطيه « ذاتية »، تقف مع النشاطيات الذاتية « الاخرى » في تعارض لا سبيل إلى زحزحته من خلال رؤية جدلية لتاريخ الفكر. فالفلسفة كقول، ليست بشيء من العلم. وهكذا، تفقد الفلسفة محكها الحقيقي، أي علميتها، أي مدى عكسها للواقع بشكل دقيق وصحيح. إن مقولة هيجل العميقة بأن الفلسفة هي المسجلة الجوهرية لعصرها الاجتماعي، تكتسب هنا أهمية خاصة، وربما أكثر

أهمية حين نفهمها من خلال ماركس، الذي حدد « العصر الاجتماعي » بحيوية ودقة وتشخيص بحيث نفذ إلى جوهره.

- ٢ -

في مقالي السابق عملت على تحديد النقاط الأساسية التي وردت في مقال للاستاذ انطون مقدسي ـ مجلة المعرفة، ٩٩، أيار ١٩٧٠ ـ تحديداً أولياً، ومن ثم حاولت طرح قضية الفلسفة والعلم في إطارها العام، والآن أود أخذ الأولى من تلك النقاط ومناقشتها بشكل مكثف.

والنقطة هذه تقوم على التأكيد بأن الفلسفة ليست علماً ولا يمكن أن تكون علمية: « وعندما تصبح الفلسفة وجهة نظر، أو تزعم أنها أصبحت علماً، عندئذ تكون قد أدركت الحد الذي يستدعي استعادتها أو تعليقها أو تخطيها ـ ص ١٠٣ »، وبذلك، فإن الفلسفة « قول لا علم ـ ص ١٠٥ ».

إن قضية الفلسفة، بعلائقها مع العلم أو بمعارضتها له، قضية قديمة تمتد إلى الفين وخمسمائة سنة خلت، حيث أخذت في آسيا الوسطى بدايات فلسفية تشق طريقها في عالم زاخر بالمشكلات الجديدة، الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية والجمالية. (مع الاشارة إلى أن ارهاصات قوية باكرة للفكر الفلسفي كانت قد أفصحت عن نفسها في الشرق القديم ـ مصر، بابل، والصين وغيرها).. آنذاك لم يكن المرء قد أخذ يتكلم عن « فلسفة » و « علم » كقطاعين فكريين متمايزين، وإنما كان، بشكل عام، كل عمل فكري يندرج تحت اسم « الفلسفة » و « التفلسف ». وبذلك، فقد مارست الفلسفة دور « علم العلوم »، في الخط العام. أي إنه

حتى في العصر ذاك أخذت عملية أخرى مهمــة تسلك طريقها بشكل بطيء ، ولكن بثقة؛ عملية قامت على تكوّن تمايز ضمن ماسمي بـ « علم العلوم » . آنذاك نشأت أنساق معرفية (انطلقت تاريخياً من معارف الشرق القديم الواسعة) وقادت لاحقاً إلى علوم الفلك والرياضيات والميكانيـك . إن عملية انفصال هذه القطاعات العلمية عن « علم العلوم » أو الفلسفة كانت بدايــة مهمــة ، حتى الحد الأقصى ، فيما يخص التطـور اللاحـق للمعـرفـة الانسانية .

وفي الحقيقة ، كانت الفلسفة أو علم العلوم تؤدي وظيفتها المعرفية بالشكل الضروري . لقد كان الفيلسوف أو الحكيم « مجمع الحكمة » ، بحيث أنه كان يدلي بدلوه في كل مشكلة معرفية . إن الشاعر العربي الجاهلي يشبه ، في هذه النقطة ، الفيلسوف القديم . فكلاهما اكتسب مكانة رفيعة في مجتمعه ، وكلاهما كان مدعوّاً دائماً لأن يكون حلالاً للمشكلات النظرية .

إن مؤلفات الفلاسفة الاغريق قد حملت عناوين مثل « حول الكون » أو « حول الطبيعة » في وقت عالجوا فيه مسائل ندرجها نحن حالياً ضمن مهمات علوم عديدة مفردة ، كمسائل أشكال الدولة السياسية أو تكوّن العضويات . .

إننا لا نستطيع القول بأن الفلاسفة أولئك أخطأوا في فعلهم هذا ، ذلك لأنهم ، في وضعهم المشكلة بذاك الشكل ، كانوا غير مخيرين . فواقع التطور العلمي الفلسفي المتواكب مع واقع اجتماعي معين لم يكن ليمدهم بأكثر من ذلك . وقد أدى هذا ، بالطبع ، إلى أن يملأوا الثغرات الكبيرة أو الصغيرة في تصوراتهم الذهنية بأوهام ومتاهات . فحينما كان الفيلسوف يعجز عن تفسير ظاهرة ما طبيعيــة أو اجتماعيــة بـدقـة ، نـراه يخضعهـا

لتفسيرات تعسفية تقتضيها ضرورات إلمامته الشاملة بمشكلات العالم في كلياتها وجزئياتها.

لقد حمل الفيلسوف على كتفيه مجموع اثقال وهموم المعرفة الانسانية. فكان يتساءل عن أصل « الوجود »، ويطبّب في وقت آخر، وكجزء متمم لفعله السابق، معدة أو قلباً مريضاً. إن « موسوعية » الفيلسوف كانت منطلق « العمل الفكري » عنده. بيد أن التطور الاجتماعي كان يسير إلى أمام لا يلوي على شيء، وكانت القوى المنتجة، بشكل خاص، تطرح الاسئلة العديدة والجديدة على « المفكرين »، راغبة من ذلك المساهمة الفعالة في تقدمها. إن الانسان، بما هو انسان، يجد نفسه دائماً مدعواً إلى إقامة علائق عملية بينه وبين محيطه الاجتماعي ـ الطبيعي. أما هذا فيتم، كما يدرك الامر كل منا في حياته الخاصة، من خلال أداة ما. هكذا كان العمل بأدوات، ولا يزال، وسيبقى الجسر الذي نعبر عليه لنصل إلى محيطنا ذاك. وأي رفض لاقامة هذا الجسر ينتهي بالاضمحلال. وبطبيعة الحال، فقد طرحت القوى المنتجة ـ ذلك الجسر الفعال ـ على أناس ذلك العصر الاغريقي القديم مسائل جديدة ساهموا هم في صياغتها بشكل غير مباشر. وقد كان ضمن هذه المسائل: كيف يستطيع أولئك الناس الاحاطة بهذا الجديد في مجال القوى المنتجة بشكل عملي ونظري؟ فالسدود الضخمة والابنية الفسيحة والابحار البعيد، وفيضان الماء والتهيئة للحروب والتعامل بالنقد على مستوى المدينة أو الدولة، كل هذا كان يستدعي إعمال الفكر بشكل أكثر تخصصاً وتمايزاً. إن الاسئلة الملحة التي كانت تطرحها ضرورات تطور القوى المنتجة وتطور المجتمع عموماً كانت تظهر الفيلسوف بمظهر العاجز عن الاحاطة الكلية الدقيقة بهذه الظاهرات الجديدة. وهكذا، كان ميل عميق ضمن « الفلسفة » قائم على انشطارها وعلى نشوء قطاعات فكرية « جزئية » إلى جانب الفلسفة. وفي الحقيقة، لم

يكن ذلك لصالح هذه القطاعات الفكرية الجزئية وضد « الفلسفة » بالمعنى الدقيق المتطور، وإنما كان ضدها بمعناها الموسوعي المهيمن على الفعاليات الانسانية الفكرية العديدة.

إن انفصال الانساق المعرفية المفردة عن الفلسفة « علم العلوم »، يشكل عملية تاريخية إيجابية وثورية، إلى حد كبير. لقد قاد إلى ثراء حضاري ونظري عميق.

وفي الحقيقة، كانت عملية الانفصال هذه خطوة أساسية وضرورية لاكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية خصوصاً ابتداء من العصر الحديث. والرقم المدهش حول تطور العلم المعاصر بمعدل الضعف خلال فترة زمنية تمتد من الثماني إلى عشر سنوات، يمكن فهمه وأخذه بشكل طبيعي، إذا أخذت عملية الانفصال تلك بعين الاعتبار.

والذي يحقق في تاريخ الفلسفة والعلم، يكتسب اليقين بأن لم يكن هنالك « فلسفة » هكذا على عواهنها؛لقد كان هنالك ميول أو نوازع فلسفة « مادية » وأخرى « مثالية ». والمثالية هي، بطبيعة الحال، فلسفة مشروعة تاريخياً؛ ولكنها رغم ذلك غير صحيحة معرفياً. ذلك لأن المشروعية التاريخية ليس من الضروري أن تكون في الوقت نفسه ذات مصداقية معرفية. أما الفلسفة المادية، بعكس ذلك، فقد كانت في آن واحد مشروعة تاريخياً وصحيحة معرفياً. لقد قامت المادية الفلسفية على ما يمكن تسميته « بالمادية الطبيعية »، أي على الموقف المادي الضروري، الذي يأخذه الانسان في علائقه الوجودية، العملية والمعرفية، مع محيطه الخارجي الاجتماعي والطبيعي.

فلكي يحقق الانسان ذاته، كانسان، لا بد له من أن يأخذ موقفاً

« مادياً » من محيطه ، أي لا بد له أن يسلك عملياً ومعرفياً انطلاقاً من اعترافه الضروري بوجود عالم طبيعي واجتماعي خارجاً عنه ومستقلاً عنه ، وعليه من ثم ، أن يتعامل معه ويتعاطى معه مختلف وسائل الاتصال لكي يبقى (أي الانسان) على قيد الحياة.

لقد انتقل الانسان ، في تاريخه الطويل ، من مرحلة « المحيط القريب » إلى مرحلة « العالم ». ففي الفترة الاولى ، كان تفكيره جزءاً من عملية العمل التي يمارسها كوسيط ضروري بينه وبين محيطه. في هذه الفترة لم يستطع الانسان الارتفاع بفكره على محيطه ، إذ بقي ضمن عملية انسنة هذا المحيط. ولكنه إلى جانب ذلك كان ، ولضرورات العيش ، يجد نفسه مرغماً على الاعتراف بالوجود الخارجي للمحيط ، وأنه ، لكي يحول هذا المحيط إلى موضوع انساني ، مضطر إلى « فهمه » وكشف « اسراره ». وليس هذا فقط ، بل إنه (أي الانسان البدائي) كان مدعوا ، بحكم ضرورات وجوده ، إلى الاعتراف « العملي » بالكيان الخاص لذلك المحيط ، بدليل أنه كان يدرك عملياً بأنه إذا لم يعترف بذلك ، وبالتالي إذا لم يبن سلوكه الحياتي الاولي على هذا الأساس ، فإن وجوده يبقى مهدداً.

كان ذلك ضمن ما يمكن تسميته بالتفكير العملي البدائي ، المشروط بضرورة ممارسة عمل هادف لاخضاع محيط الانسان لمتطلبات حياته. إن هذا الموقف الذي اتخذه الانسان ، ويتخذه كل انسان تلقاء محيطه الاجتماعي والطبيعي ، هو الذي ارسى اللبنة الاولى « الطبيعية » للموقف المادي « الفلسفي » لانسان المجتمعات المتقدمة ـ الطبقية ـ.

وإذن ، فالموقف المادي الفلسفي هذا ما هو إلا تنظير وتعميق للموقف

المادي « الطبيعي ». وهذا له دلالته العميقة بالنسبة للمعركة الفلسفية القائمة بين المادية الفلسفية والمثـاليـة الفلسفيـة. فـالاولى لا يمكـن فعلاً دحضها إلا إذا دحض وجود الانسان بممارسته العمليه والفكرية.

وعلى العكس من ذلك، نشأت الفلسفة المثالية كزهرة مشوهة على شجرة المعرفة، **فلقد أدى تقسيم العمل في المجتمع الطبقي إلى واحد فكري وآخر يدوي إلى الاعتقاد بأن « الفكرة » عن الطاولة هي أصل الطاولة، وليس العكس.** كانت المثالية تعني نمواً جديداً للفكر الانساني، ولكنه نمو يهدد بجرف هذا الفـكر عن واقعه.

ونحن حين نأخذ هذه المسائل بعين الاعتبار، فإننا سوف نرى بأنه من الخطأ الفاحش وضع الفلسفة في جانب والعلم في جانب آخر مضاد. ذلك لأن موضوع العلم (العلوم المفردة) لم يكن بالاصل سوى اقتطاع لأجزاء كبيرة من موضوع االفلسفة الأولي، وهـو الوجـود بكليتـه. فـالفيلسـوف الذي كان يحاول استنطاق الوجود بكلياته وبجزئياته في آن واحد، ما كان قادراً على الالمام بهذا الواجب الشامل. وحين تعمق انفصال العلوم المفردة المخصصة، حينذاك أصبح الفيلسوف في المكان الذي يؤهله لأن يقوم بواجبه. والمشكلة هي أنه حتى بعد تعمق الانفصال ذاك، بقيت الفلسفة المثالية في مواقعها التقليدية، وإن كانت قد فقدت كثيراً من القدرة على الاقناع.

إنها لم تستطع استيعاب حركة التقدم العلمي وعملية الانفصال تلك بالذات، ذلك لأنها لا تستطيع ذلك أصلاً. فهي ظلت ترى في الفلسفة الإطار النظري الملقى على عـاتقـه كشـف عـوالم ليس لها أصلاً ارتبـاط وجودي بموضوع العلم، الذي هو العالم كما هو ومن حيـث هـو. وكـذلـك

الفلسفة المادية الميكانيكية لم يكن بقدرتها الاحاطة بعملية التقدم العلمي العاصفة، فكانت هي نفسها قد لقيت حتفها من خلال هذه العملية.

إن عملية انفصال العلوم المفردة المخصصة عن الفلسفة، لم تكن، في نظر العلم على الاقل، لتعني «اختلاق» موضوع للعلوم هذه. إن الموضوع هذا كان منضوياً تحت لواء «موضوع» الفلسفة. والآن تأتي العلوم لتحتل موضوعاتها شيئاً فشيئاً. ومما لا شك فيه أن أخذ الامور من خلال هذه الرؤية كان يتطلب الجرأة الكبيرة العميقة للحد من طغيان «الفلسفة» على مجمل الاشكال المعرفية الانسانية. ونحن إن تتبعنا الامور بدراية تاريخية فلسفية، فإننا نجد أن ذلك الطابع «الموسوعي» للفلسفة قد وجد سداً منيعاً في وجهه بشكل حازم «علمياً» و «فلسفياً» لاول مرة على يد الفلسفة المادية الجدلية. فلقد اطرحت هذه الفلسفة الموضوعة القديمة العقيمة القائمة على كون الفلسفة «أم العلوم»، وذلك بتقويمها تاريخياً فلسفياً وباعطائها مضامين جديدة عميقة استجابت بعمق لمتطلبات التطور الكبير، الذي حدث ويحدث ضمن العلوم المفردة.

إن خلق هوة بين الفلسفة والعلم لا يعني، في آخر تحليل، سوى التأكيد على أن تاريخ العلم يبدأ فقط مع عملية نشوء العلوم المعاصرة القائمة على التخصص. أما الفترة السابقة والتي بدأت مع نشوء الحضارة الانسانية الطبقية، فما هي إلا فترة الفلسفة لوحدها.

فنحن إن أخذنا الفترات الاساسية في تاريخ الفكر النظري الانساني، فإننا سوف «نفاجأ»، مثلاً، بأن الانسان اكتشف في القرن الثالث القوة البخارية، ولكنه لم يستطع تطبيق هذا الاكتشاف عملياً إلا في مراحل لاحقة.

لقد كان انفصال العلوم المفردة عن الفلسفة بداية رائعة، اعطت للفلسفة وللعلوم هذه حقها من العلمية. **ولأول مرة تحدد علاقة الفلسفة بالعلوم المفردة انطلاقاً من علاقة الكل بالجزء.** وهكذا، فالفلسفة لا يمكنها فقط أن تصبح علمية، وإنما هي تحولت فعلاً إلى علمية مع نشوء الفلسفة المادية الجدلية. فهذه الاخيرة أعلنت: « **إن الفلاسفة السابقين فسروا العالم فقط، والمهم تغييره** ». لقد اكتسبت الفلسفة على يد ماركس وانجلس ولينين طابعها العلمي الدقيق المعادي للتأملية والتجريبية، في آن واحد.

إن الفلسفة ليست فقط قولاً، تقال على معان عدة، كما طرح المسألة - في حينه - ارسطو، وإنما هي أيضاً علم له مقوماته العلمية الدقيقة. وهذا اكتسب مضمونه العميق على يد الفلسفة المادية الجدلية.

- ٣ -

في عصرنا هذا، النابض بالتحولات الكبيرة العديدة في مجموع المجالات الانسانية، النابض بالثورات والحركات المضادة للثورة، بالتقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والفكري، في عصرنا هذا، العامر بالمطامح والممارسات الثورية لانشاء عالم جديد، نلاحظ - بأقصى ما يكون الوضوح - الأهمية العظمى للفكرة، للكلمة. فكل من الأطراف المتصارعة يطرح نفسه ليس فقط اجتماعياً واقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً، وإنما أيضاً، وبشكل بارز، فلسفياً وسوسيولوجياً وعلى صعيد الأشكال الأخرى العديدة من الوعي الاجتماعي، كالفن والحق والتاريخ. في العصر هذا، ونحن العرب نشكل منه قطاعاً هاماً، يصبح، إذا أراد المرء أن يبقى في أطر مشكلاته الحيوية، ليس

صعباً فقط وإنما هو أيضاً مجرد من معنى حقيقي أن يؤكد على أن الفلسفة «ليست برجوازية ولا بروليتارية ولا يمكنها أن تتحد مع أية منظمة من المنظمات الاجتماعية، أو أية مؤسسة من المؤسسات السياسية». إن الاستاذ انطون مقدسي، صاحب هذا التأكيد (انظر: مجلة المعرفة - ٩٩ - أيار ١٩٧٠ ص ١٠٥) يطمح إلى أن يعري الفكر النظري الفلسفي من أي مضمون اجتماعي. وفي الحقيقة، إن محاولة أو طموحاً من هذا النوع يرتد ببساطة إلى عملية تفريغ الانسان من «كونه» اجتماعياً، من وجوده الاجتماعي. أما أن يكون لمثل هذه العملية مضمون واقعي أو أن لا يكون، فإن ملاحظة الحياة الانسانية الاجتماعية اليومية تمدنا بالخبر اليقين: إن الانسان اجتماعي، وسيبقى كذلك، ما دام هو، من حيث هو انسان، موجوداً. وهذه الحقيقة لم يعطها ارسطو في حينه إلا تأكيداً نظرياً؛ أما هي فقد «عاشها» الانسان قبل أن ينظر لها.

أما الوجه الآخر من المشكلة، الذي هو التأكيد على وجود مستقل لـ «الفكر» الفلسفي، فإنه، أيضاً، لا يحمل في اثنائه القول بجعل الفلسفة فعالية إنسانية لا يطالها التحديد الاجتماعي الطبقي. ذلك لأن وجودها ذاك مستقل استقلالاً نسبياً، وليس مطلقاً، بحيث يجعل منها عالماً «آخر» غير العالم الاجتماعي المشخص.

وفي الحقيقة، ليس من الصعوبة أن نجد هنا، في هذه النقطة، تأثيراً افلاطونياً مثالياً. لقد كان افلاطون يتحدث عن «مثل» مطلقة ليس لها تعلق أو ارتباط ما بالوضع الاجتماعي والثقافي العام لطبقة سادة العبيد في يونان القرن الرابع قبل الميلاد، لقد أريد لهذه المثل أن تجسد الحقيقة، كل الحقيقة الوجودية والمعرفية؛ ولكن الذي حدث كان أن تجاوز المرء هذه النظرة من خلال نظرات فلسفية مادية أتاحت التقدم الاجتماعي

والفكري، بقدر ما سمحت لها آفاقها التاريخية.

إن رفض الحقيقة بأن الفلسفة وكل فعالية انسانية فكرية تشكل منعكساً فكرياً للقضايا الاجتماعية المطروحة في مجتمع ما، يؤدي، على طريق التآخي مع افلاطون، إلى تبني الرأي بأن الناس في مجتمع ما يعبرون عن أنفسهم، كناس اجتماعيين، فقط من خلال وجودهم الاجتماعي والاقتصادي. أما وجودهم «الفكري» فيأتيهم من مصدر ما آخر غير المجتمع، غير علاقاتهم الاجتماعية العميقة والمعقدة. ونحن حين نأخذ بهذا الرأي، فإننا نكون قد جعلنا من الفلسفة فعالية «ذاتية خاصة» أو «متعة»، يمارسها أناس فاقدو الصلة بمجتمعهم بشكل كامل. إلا أن هذا غير وارد فعلياً ويشكل مفارقة عملية ونظرية، يمكن تجاوزها لصالح الرأي ذاك فقط حين الاخذ بنظرية لايبنتز حول الانسجام المسبق للوجود المادي. فلكي يوجد هذ الأخير - وفق ذلك - ليس ضرورياً أن يكون متمتعاً برباط ذاتي، وإنما هو بحاجة إلى رباط من نوع آخر، كأن يكون عقلاً مطلقاً أو قدرة خفية. إن المثالية الفلسفية، والموضوعية منها بشكل خاص، لا يمكن التخلص منها في حال الاخذ بكون الفلسفة «لا» اجتماعية.

وذا نحن تقصينا أبعاد المشكلة التاريخية، فإننا سنرى بأن الفلسفة هي «بالضبط» نتاج مجتمع انساني جديد، نسميه طبقياً، أي نتاج مجتمع برز فيه تقسيم العمل الانساني إلى واحد فكري وآخر يدوي بشكل يؤدي إنكاره إلى إنكار الفلسفة نفسها. إن عدم التجانس الاجتماعي والاقتصادي بين طبقات المجتمع - وليكن المجتمع اليوناني في القرن السادس ق.م وما بعده - قد خلق واقعاً جديداً ورؤيا جديدة لمسألة العمل. فلقد أخذ قسم من أناس ذلك المجتمع، وقد كانوا في الخط العام

إما من طبقة السادة الجدد أو من الفئات المحومة حولها، يتخصصون بقضايا « الفكر والتفلسف. ومن طرف آخر « تخصص » آخرون، وكانـوا يشكلون الاكثرية الساحقة من السكان، بـ « العمل الجسدي ».

ومع أن هذا قد أدى إلى اجتزاء الفعالية الانسانية، فإنه قد مارس تأثيراً حضارياً حاسماً في تقدم المجتمع الانساني. لقد كان هو بالاصل اللولب المحرك للتطور الاجتماعي والفكري. وهو سيبقى كذلك حتى تجاوز العلاقات الرأسمالية الحديثة.

ولقد أدى هذا الواقع التاريخي إلى خلق التباس في رؤوس المفكرين و « العاملين اليدويين » على السواء، مفاده أن البشرية قد تكونت في شكلها الاساسي النهائي في المجتمع ما قبل الاشتراكية، بحيث أصبح، مع عملية التحويل الاشتراكي في بلد ما، صعباً جداً أن يعاد بناء الانسان.

إن الفلسفة المثالية التي نشأت، كالفلسفة المادية، ضمن ظروف تقسيم العمل، ذاك، تحاول أن تبعث اليقين بأنها ذات أصول فطرية؛ فلقد كان الانسان ينظر إلى العالم مثالياً، وهو سوف يبقى كذلك في المستقبل.

إن البعد التاريخي والمعرفي للفلسفة المثالية لا يمكن فهمه اطلاقاً بمعزل عن فهم الإطار الاجتماعي، الذي تكونت ضمنه؛ وكذلك أيضاً الفلسفة المادية. إلا أنه في الوقت الذي تكونـت فيـه هـذه الأخيرة على أسـاس الموقـف المادي « الطبيعـي » الضروري للانسـان مـن محيطـه الاجتماعـي والطبيعي، فإن المثالية كانت قد انبعثت نتيجة ١ ـ العجز الانساني تلقاء محيطه، بحيث أرغم على اللجوء إلى تفسيرات غيبية تمده بنوع من اليقين الذاتي، و ٢ ـ نتيجة النمو الكبير الذي لف عملية المعرفة الانسانية، وبمعنى آخر، نتيجة التطور الفذ في عملية التجريد الفكري. لقد كان

التجريد الفكري، ولا يزال وسيبقى، أساساً مهماً في كشف الجوهري في الواقع وفي الفكر نفسه، ولكن ابتعاد هذا الفكر عن الواقع الموضوعي والذاتي المحدد أدى به إلى متاهة المثالية الذاتية.

لقد رأى الفلاسفة السادة أن عملهم قائم على «تنظير» الواقع «المادي» والتخطيط له، وكان ذلك مخترَقاً من منطلق الاحتقار والازدراء بالواقع المادي «العبودي»؛ مما يضع ايدينا على أحد أوجه الاعتقاد المثالي بأن الفكر (الصانع) سابق في الوجود على الواقع المادي (المصنوع).

لقد نشأت الفلسفة المثالية ضمن ظروف اجتماعية معينة بتقسيم العمل إلى شكل فكري وآخر يدوي. وهي، بذلك، ساهمت في تعميق الهوة بين الواقع والفكر. إنها سعت، واعية أو غير واعية، إلى حرف الانسان عن واقعه المادي؛ ووظيفتها الاجتماعية سوف تبقى كذلك. على عكس هذا، كانت الفلسفة المادية ـ عموماً وإجمالاً ـ اللولب الكبير لتحريك الانسان ضمن واقعه الطبقي والاجتماعي المحدد. لقد انطلقت المادية من الواقع. غير أنها بشكلها الميكانيكي عجزت عن فهم ذلك الواقع. إنها لم تستطع رؤيته بغناه الزاخر. وبالطبع، كان هذا مشروطاً بالظروف العلمية المتميزة بتطور علم الميكانيك. ولكن مع تقدم العلم بشكل كبير استطاع مفهوم «الحركة الذاتية» للواقع أن يؤكد نفسه من خلال أشكال لاتحصى من الحركة. وبذلك، فقد استطاعت المادية الجدلية، لاول مرة، أن تتجاوز مفهوم «الدفعة الاولى» بنجاح. هكذا كانت الفلسفة مظهراً من مظاهر الحياة الفكرية الاجتماعية، وهي كذلك الآن. ولكن هذا لا يدعونا أبداً إلى الوقوع في «اشتقاق ميكانيكي» للفلسفة من الواقع الاجتماعي.

إن خطأ الاستاذ مقدسي يكمن في أنه قد رأى استقلالية الفلسفة تلقاء الواقع الاجتماعي بشكل مطلق ؛ والحال ليس كذلك. ذلك أن الاستقلالية هذه نسبية، ونحن نستطيع أن نتبين هذا من خلال النقاط التالية: أولاً - إنها (الفلسفة) مستقلة بمعنى أنها تقوم وتؤكد على التطور الفكري السابق ؛ ثانياً - وهي مستقلة بمعنىً قيامها على عملية تقدّم تتم أيضاً ضمن الافكار ؛ وثالثاً - هي مستقلة بمعنى أنها تبرز لنا من خلال حوارها وكفاحها المتمثل باتجاهاتها المختلفة.

ولكن استقلاليتها تلك، وهذا ما ينبغي التأكيد عليه، ما هي إلا نسبية. إن ارتباطها بالواقع الاجتماعي المعين يبرزه الوضع الفلسفي الراهن، إن كان في أوروبا أو في بلداننا. فتحول الفلسفة المادية الجدلية إلى بؤرة فكرية شاملة في البلدان الاشتراكية وبلدان أخرى من العالم، يظهر بقناعة أن الفلسفة لها مضمونها الاجتماعي الوظيفي. والمسألة تصبح أكثر وضوحاً حين نعلم أن الحركات الثورية الناجحة في عالمنا المعاصر هي ناجحة ضمن عوامل أخرى، أيضاً لوضوحها الفكري الفلسفي.

وثمة سؤال يتردد بالحاح في هذا المجال: هل تمارس الفلسفة الوجودية، إن أخذنا بها في وطننا، التأثير الاجتماعي نفسه، الذي يمكن أن تمارسه الفلسفة المادية الجدلية؟ هل نعمل على تكوين انسان جديد وجودي أو افلاطوني ام نعمل على تعميق الفكر المادي التاريخي في هذا الانسان؟ وثمة سؤال أخير: ها نأخذ موقفاً واحداً متماثلاً من افلاطون وكارل ياسبرز وتوما الاكويني وبرغسون وماركس وكامو؟

إن التقدم الاجتماعي والقومي الديمقراطي في وطننا لا يتآخى اطلاقاً مع المشكلة في إطارها هذا المرتبك.

أيار / حزيران ١٩٧٠

من نجيب عازوري الى شارل مالك
او من فكر النهضة الى فكر السقوط

لا شك أنه مما يلفت نظر الباحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر وجود ذلك الخط الانحداري من « النهضة » إلى « السقوط » ومن « اليقظة » إلى « الخمول » وربما كذلك من « اقتحام الآفاق » إلى « التهشم والتصدع ». ونحن لا نزعم، بطبيعة الحال، ان ذلك الخط هو الوحيد في العلاقة الجامعة بين الفكر العربي حديثه ومعاصره، وإن كنا نرى فيه خطاً سياسياً كبيراً بل مهيمناً ضمن خطوط أخرى. ولعلنا نقول، إن الإحاطة بالخط الانحداري المذكور يمكن أن تتم من مداخل وأقنية متعددة، كلها تتمم بعضها بعضاً. أما نحن فقد اخترنا أحد تلك المداخل، وهو الذي نراه متمثلاً بالانحدار من الفكر القومي العلماني إلى الفكر الديني والمتأورب ـ نسبة إلى أوروبا ـ.

وقد يكون أحد الأمثلة الأكثر وضوحاً وتعبيراً عن ذلك، هو ما حققه نجيب عازوري الذي مات عام ١٩١٦، وشارل مالك اللبناني المعاصر. أما ملاحقة هذا المثل فيمكن أن تأخذ مداها عبر البحث في كل من الكتابين اللذين خلفتهما الشخصيتان المذكورتان، كتاب (يقظة الأمة العربية) لنجيب عازوري وكتاب (المقدمة) لشارل مالك. ففي هذين

الأثرين الكتابيين نقرأ كيفية الصعود المتأزم والمقعد، الذي حققه الفكر العربي النهضوي ـ من النصف الثاني للقرن الثامن عشر حتى الحرب العالمية الثانية ـ؛ كما نتبيّن الطريقة المأساوية البائسة التي انتهى إليها ذلك الفكر، في امتداده المعاصر وفي أحد توجهاته الأساسية الكبرى.

فلقد كتب نجيب عازوري في كتابه ذاك، الذي ألفه في مقتبل هذا القرن ـ ١٩٠٥ ـ ما يلي، محدداً ـ بطريقة تفتقد الدقة التاريخية المنهجية ـ ما كان يمكن أن تصنعه الأمة العربية لو استمرت في تطورها الذاتي: إن الأتراك «لم يكتفوا بعدم العطاء بل منعوا الآخرين من العطاء ولولاهم لاستمرت الأمة العربية في تقدمها دون شك وكان بإمكانها أن تكون على قمة الحضارة العالمية». ولذلك، فإنه لا بد من التحرر والانعتاق القومي على نحو يتم فيه «فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وإقامة إمبراطورية عربية». ويعلن في كتابات أخرى قائلاً: «إن إمبراطورية عربية أو اتحاداً كونفدرالياً للأقطار العربية سيضمن ازدهار الملايين وسعادتهم ويضع حداً للاضطهاد الذي يمارسه الموظفون الأتراك، ويسمح ببعث الحضارة القديمة التي ألقت العربية في القرون الوسطى».

وجدير بالقول إن الدعوة إلى الوحدة القومية في نطاق العالم العربي كانت إحدى سمات الكتّاب لعصر النهضة العربية البرجوازية، إلى جانب الدعوة إلى التحويل الثقافي والتغيير الاقتصادي الاجتماعي. ولقد كان على ذلك أن يسقط، خصوصاً بدءاً من عام ١٨٤٠، أي العام الذي وقعت فيه معاهدة لندن، ووقعت معها هيمنة الرأسمالية الأوروبية الإستعمارية على معظم العالم العربي.

وفي سبيل إلقاء مزيد من الضوء على الوضعية المطروحة، نورد أيضاً نصاً بالغ الأهمية، برز على لسان إبراهيم باشا ابن محمد علي باشا، يعلن فيه

ـ وهو ذو الأصل الألباني ـ عن موقفه من المسألة القومية العربية. قال إبراهيم باشا: «أنا لست تركياً. فقد أتيت إلى مصر عندما كنت فتياً. ومنذ ذلك الوقت غيرت شمس مصر دمي وجعلته عربياً خالصاً». ويثبت أحد الباحثين تعليق الزائر الفرنسي الذي وجه إبراهيم باشا رأيه ذاك إليه. أما هذا التعليق فهو: «إن هدف إبراهيم إنما كان تأسيس دولة عربية خالصة يعيد بها للعنصر العربي قوميته ووجوده السياسي»..

إن ذينك النصين اللذين أوردناهما لنجيب عازوري وإبراهيم باشا يبرزان أمرين اثنين. الأول منهما يتمثل بظهور المسألة القومية العربية في الفكر العربي النظري والسياسي النهضوي بصفتها واحدة من المسائل الكبرى للثورة العربية البرجوازية الديمقراطية المسقطة. اما الأمر الثاني فيبرز تلك النظرة التقدمية المستنيرة إلى القومية، التي تقوم على الفهم الإنساني الحضاري لهذه الأخيرة وليس على أساس عرقي متزمت شوفيني. وهذان أمران على غاية الأهمية بالنسبة إلى إعادة قراءة التاريخ العربي الحديث وامتداده المعاصر. إذا وضعنا ما سبق في اعتبارنا، وانطلقنا باتجاه تسجيل الامتداد الفكري المعاصر الذي حققه فكر العازوري، فإننا سوف نجد أن شارل مالك اللبناني أبعد ما يكون عنه. ولا بد من القول، إن الحرب اللبنانية أبرزت من المواقف الفكرية ما لم يكن قادراً على ذلك مئات الكتب. ومع ذلك، نلاحظ أن بعض ما صدر أثناء تلك الحرب من كتب، يمثل، بمعنى ما، تعبيراً أيديولوجياً عن أحد أطراف الصراع، وهو الطرف الطائفي الذي يقف على رأس الهرم الاجتماعي الطبقي. من تلك الكتب نواجه واحداً منها له أهمية منهجية خاصة واستثنائية. إنه كتاب (المقدمة) لشارل مالك، السياسي والمفكر.

في ذلك الكتاب الصادر عام ١٩٧٧، ينطلق المؤلف من أن كل شيء

يتوقف على فهم الكتاب المقدس، « في عهديه، القديم والجديد ». ولكن انطلاقه هذا لا ينطوي على الإقرار بأن هذين الأخيرين يمثلان، بمعنى ما، موروثاً عربياً؛ ذلك لأن ما يعتقد شارل مالك بأنه « أصيل »، لا يمت إلى العرب بصلة. وهذا يتضح من قوله بأن « الـذرا العشرين الأول، أو الثلاثين » في العالم، « ... تجدهم في التراث الاغريقي الروماني العبراني المسيحي الأوروبي الغربي المتراكم ». ولذلك، فهو حين يتحدث عن فلاسفة عرب من العصر الوسيط ويبدي إعجابه بهم « مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد »، فإنما يفعل ذلك بعد أن يجردهم من شخصيتهم الفكرية الإيجابية، معتبراً إياهم رجالاً عرباً كتبوا الفلسفة اليونانية ـ الغربية ـ بلغة عربية. ولذلك، يتساءل شارل مالك بحسرة: « كيف تقنع اللبناني أو العـربي أن في التراث الذي يعرفان ويعيشان لا يوجد شيء إطلاقـاً شبيـه بـأفلاطـون وأرسطوطاليس وأوغسطينوس والاكويني وابن سينا وابن خلدون وابن رشد ـ بعد تجريدهما كما أشرنا من ابداعهما الفلسفي العربي ـ ولايبنتز ونيتشه وغيرهم، وأن معرفة هؤلاء والعيش الحقيقي معهم هو خير وجود يمكن أن يطمحا إليه، ليس فقط لتثقيفهما شخصياً بل لتثقيف وتمدين المجتمع والشعب والأمة التي ينتميان إليها »! وكما مر معنا، نلاحظ أنه ليس من المصادفة أن يرد « التراث العبراني » ضمن الذرا التراثية القصوى. وهو ـ أي مالك ـ يفعل ذلك بعد أن يلحق هذا التراث بالوجود الغربي. وإذا كان على « اللبناني أو العربي » أن يتمدنا من خلال ذلك التراث وحده، فإنه يغدو من السهل أن نكتشف في هذا الكلام أصداء غلاة الاستعماريين الأيديولوجيين الذين اعتبروا مركز العالم أوروبا، في حين أن هوامشه الرثة هي كل ما لا يدخل في أوروبا.

ولعلنا نتبين وجـه الإذلال الذاتي في الاتجاه الفكـري العـربي، الذي

نبحث فيه الآن، ممثلاً على نحو فيه كثير من السطحية المنهجية والدّونية والوقاحة الشخصية في الكلمات التالية: يجب أن تضع الفيلسوف أفلاطون، الغربي ،هذه الدرّة التي ندر أن تضاهيها درة أخرى في التاريخ، في الإطار الكياني لحياة الرجل، وللأوضاع الحياتية التي ترعرع فيها وتفاعل معها. يجب أن تضع نفسك كيانياً في حذائه « in his shoes ».

هكذا تعلن شخصية شارل مالك عن نفسها بمثابتها ملحقاً من ملاحق الغازي الاستعماري والإمبريالي، الذي عمل على تكريس فكرة أنه سيد الموقف تاريخاً وراهناً ومستقبلاً. وعلى هذه الطريق، أطاح مالك بفكرة « الوجود الوطني أو القومي » للبنان والعالم العربي مستبدلاً ذلك بنزعة غربية كوسموبوليتية ـ عالمية ـ تنطلق من أن « الهامش » لكي يفهم « تماماً ما قاله المعلمون القمم »، لا بد وأن ينطلق « من مناقشتهم ومساجلتهم في لغتهم هم، وليس في لغتنا نحن ».

على ذلك النحو، لا بد وأن نكون قد لاحظنا أن شارل مالك لا يمكنه أن يكون وريثاً شرعيًّا لمواطنه نجيب عازوري، بالرغم من إخفاق هذا الأخير بصتفه مفكراً نهوضياً. وهذا لعله يسمح لنا بالقول بأن سقوط الفكر العربي المعاصر، في أحد أوجهه الكبرى، هو الذي يمثل الوريث الشرعي لاتجاه الإخفاق في الفكر العربي الحديث ـ النهضوي ـ. وإذا كنا أعلنا أن ذلك الوجه من الفكر العربي المعاصر ليس هو كل أوجه هذا الأخير، فإننا نكون قد أقررنا بأن هنالك ما يسمح برؤية للمستقبل من موقع آخر متسم بالقدرة على حل الإشكالية العربية المعاصرة، لكن بشرط الانطلاق من موقفين اثنين كبيرين، هما الديمقراطية والعلمانية.

١١ / ١١ / ١٩٨٤



طه حسين، رائد نخبوي؟
مسألة «جمهور السواد» ودلالتها الراهنة .

في أعقاب محاضرة قدمها أحد المحاضرين حول مسائل حيوية راهنة، طرح بعض الحضور عليه سؤالاً انطوى على كثير من الدهشة والحيرة: كيف أبحت لنفسك الخوض في مسائل تتصل بأوضاع «جمهور السواد» الأكثر حساسية واقتراباً من شرايين حياتهم المباشرة، وكيف اقتحمت ما قد يعتبره الكثير من الناس محظوراً؟

إن ذلك السؤال بشقيه الاثنين يحمل، مع الإجابة عليه، وشماً أساسياً نواجهه في النسيج الثقافي للمجتمعات التي لم تتحول فيها الثقافة النظرية النقدية إلى ناظم عام مشترك يخترق معظم فئاتها وطبقاتها. نحن، بالطبع، لا نزعم أن هذا الناظم موجود في غير تلك المجتمعات بصورة عميقة في كل الأنحاء والمستويات، ولكننا نقول: إن ثورة ما أو تحولاً اجتماعياً كبيراً ما استطاع أن يعمم الثقافة النظرية النقدية وأن ينشرها ليس فقط في نطاق الفئات والطبقات التي أنتجتها، وإنما أيضاً خارج هذه الحدود، أي في نطاق تلك الفئات والطبقات التي ظلت، لمرحلة ما ولعوامل معينة، بعيدة أو مبعدة عن الإنتاج الثقافي المعني. ولعله ضروري القول بأننا نواجه مثل هذه الوضعية في بعض المجتمعات الرأسمالية الأوروبية، التي أنجزت ثوراتها البـرجوازية في أجواء من المشاركة الشعبية الكبرى ومن

التفاؤل التاريخي والنزعة الإنسانية. ولكننا نواجه قطعاً في المجتمعات التي خطت على طريق الثورة الاشتراكية، إن كان فيما حققته أو فيما ستحققه.

ولكن الأمر يكتسب شخصية متميزة حين يتصل بالمجتمعات التي - لأسباب تاريخية - لم تحقق انتقالاً إلى واحد من فريقيْ المجتمعات السابقة. ههنا - وينبغي أن نأخذ الوطن العربي باعتبارنا - نشأت تلك الثقافة النظرية النقدية في الفئات الوسطى، والطبقات العليا بقدرٍ ما دون الطبقات الدنيا، علماً أنها - أي الثقافة هذه - لم تستطع أن تحتل في حياة تلك الفئات والطبقات - في حالات كثيرة نموذجية - أكثر من هوامش ضحلة معرفياً وساذجة أيديولوجياً. ومن هنا، دخلت المشكلات الثقافية الأيديولوجية (الدين خصوصاً) الخاصة بالطبقات الدنيا في وضع من التهميش والحظر والتحريم ليس فقط بالنسبة إلى منتجيها من أفراد هذه الطبقات فحسب، بل كذلك إزاء الطبقات الوسطى والعليا بممثليها الثقافيين وكذلك السياسيين. من هنا ومن هذا الموقع، يغدو التساؤل التالي وارداً وضرورياً: لم ظهرت المسألة الثقافية العربية، على الأقل منذ القرن السابع وحتى الآن، موقفاً مطالباً بالتوحيد بشكل ما بين نمطين من الثقافة، ثقافة النخبة وثقافة الجمهور؟

لا نرغب في هذه العجالة في أن نتفحص المسألة بجذورها البعيدة التي أشرنا إليها، وإنما غايتنا أن نضبطها في أحد أشكالها المعاصرة (وهو ذاك الذي يمثله طه حسين في بعض إنتاجه الفكري)، وكذلك أن نصل إلى بعض دلالاتها في الثقافة العربية الراهنة. ففي بحث طريف له بعنوان (بين العلم والدين)، يكتب السطور الدالة التالية: «... إن الدين أقوى ما يمثل نفس السواد، فالسواد به كلِف، وله محب، عليه حريص وعنه ذائد، يبذل في ذلك ما يستطيع من قوة وجهد. وقد قلت منذ حين: إن حرص السواد على دينه لا يكلفه محاربة العلم والفلسفة وحدهما وإنما يكلفه محاربة

كل جديد ». وهذا يشير إلى أن الخصومة واقعة بين هذا السواد الأعظم من الناس ونخبة من العلماء والفلاسفة. ويزيد طه حسين الموقف وضوحاً على نحو يحث على اعتباره نخبوياً: « فالسواد لا يكره تفوق العلماء وحدهم، وإنما يكره التفوق من حيث هو » ـ من كتاب: من بعيد لطه حسين ـ. نحن هنا لا نناقش تفصيل طه حسين لواحد من النسقين الثقافيين المذكورين، الدين والعلم، وإنما نواجه المسألة كامنة في ذلك التمييز بين عالمين اثنين، هما المثقفون العلماء والمتدينون اللامثقفون. ومن ثم، فإن المطلوب هو حد أدنى ضروري من التوازن يقوم على احترام الطرفين لبعضهما بعضاً. فلا يتدخل الواحد منهما في شؤون الآخر إلا بحدود تنظيم العلاقة الاجتماعية بينهما وفي سبيل استمرارها.

ههنا يمكن القول، إن ذلك الموقف الحسيني يرتد إلى ما يسمى (نظرية الحقيقتين)، التي واجهناها لدى الكثير من المفكرين والأدباء الاسلاميين والعرب. وقد نستطيع، كذلك، التأكيد على أن الدلالة الاجتماعية والثقافية لموقف طه حسين هذا لا يقوم على نخبوية العلماء إزاء سواد الجمهور، بقدر ما يبرز في المحاولة الحثيثة لتثبيت وضع العلم حيال وضع آخر مهيمن بعمق في حياة الناس، وهو الدين؛ إضافة إلى التنكر الذي يلقاه العلم من قبل الكثير من رجال الدين. ولم يكن أسهلَ عليه ـ على طه حسين ـ من أن يقول بتلك النظرية، نظرية الحقيقتين. ولكن السؤال الذي طرحناه لم يمس بعد: لم وجود ذينك النمطين الثقافيين أولاً، ولم الحظر على الأول (العلم) حيال تدخله في شؤون الثاني دون أن يكون هناك حظر مقابل؟ هل بسبب الهيمنة والقوة الاجتماعية المشخصة والتقليدية التراثية؟ نعم، ولكن ليس هذا فقط. إن سبباً آخر يكمن في غياب الفئة المثقفة والمنتمية إلى طبقة أو إلى طبقتين اجتماعيتين تتيحان لها التحرك الثقافي

بآفـاق مستقبليـة أكثر تماسكـاً وثقـة وعمقـاً على الصعيـديـن المعـرفي والأيديولوجي.

إن نشوء المحظورات، في هذا الحقل، يجد بعض إيضاح له في عدم اكتمال العملية النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة، ومن ثم وبعد ذلـك في سقوطها. ولعل إحدى صـور هـذه المحظـورات تكمـن في أن المفكـر والمثقف والكاتب العربي الذي يرغب في مخاطبة (السواد من الشعب) لا يمتلك، بتماسك وشجاعة، لا الأداة المعرفية ولا القدرة السياسية الثقـافيـة في سبيل ذلك. وهو إلى هذا، مطالب بأن يعرف حدوده وألا يتعداها. وفكرة طه حسين، على بساطتها، رُفضت في حينه. وهذا يتيح لنا القول، إن المفكرين المعتزليين استطاعوا، في حينه، أن يخترقوا هـذا الموقـف إلى حد ما، ولكـنْ مـن مـوقـع (جمهـور السـواد) نفسـه، أي مـن خلال أيديولوجيته التي يحملها. ولعل تجربتهم هذه يمكن أن تلقي ضوءاً على ما يمكن أن يحدث على صعيد البنية الثقافية العربية الراهنة، دون أن يسمح ذلك بتغييب الفروق التاريخية النوعية بين هذه وتلك.

إن الباحث العربي المعـاصر في أفقـه التقـدمـي النـاهـض يبحـث في مرحلته الراهنة عن حل للمسألة المعنية ليس من موقع المعادلة الثنائية، التي طرحها طه حسين وأراد منها بالدرجة الأولى إنقاذ ما كان وضعه مهدداً في حينه ـ وهو العلم ـ، بحيث قاد الأمر إلى الإقرار بنخبوية المعادلة دون إقرار، بالضرورة، بنخبوية صاحبها. إن الباحث المذكور إذ يجد الوطن مهدداً، بما هو وطن، يبحث عن حل في قراءة علمية نقدية ومشخصة لواقع الحال نفسه الذي يعيشه جمهور السواد العربي، وفي العمل على إحداث تغيير فيه يكون من شأنه أن يحافظ على ما لم يدمر بعد. ومن هنا، كان تصور المحظورات والمحرمات والممنوعات أمراً يتصل بواقع الحال ذاك نفسه.

لقد أقام طه حسين وغيره من المفكرين ـ مثل علي عبد الرازق ـ الدنيا وأقعدها، حين أراد القول: إنه يرغب أن يعيش حراً، يفكر كما يشاء وضمن ما تقتضيه حاجات مفكر ليبرالي، دون أن يتدخل هو بشؤون (الطرف الآخر). ومشت الأمور. ولكن حتى ضمن هذا الحد الأدنى لم يكن بمتسع طه حسين أن ينعم بحريته. لقد أرغم على أن يرجع إلى «الحظيرة» بشكل أو بآخر. إنما الآن ونحن في مرحلة ما بعد بيروت، لم يعد كافياً أن نطلق ما أطلقه طه حسين من شعار: لي علمي ولكم دينكم. لقد غدا الطرفان مشروطين ببعضهما اشتراطياً قطعياً. لا بد من اختراق البنيتين ـ النخبة والسواد من الجمهور ـ، بغية اكتشاف القاسم الأدنى المشترك الذي يوحد بينهما. ولما كان هذا الأمر غير ممكن، إلا عبر دخول حقيقي مشخص في عالميْ الطرفين، وجب تقديم الجسور الرابطة بينهما والضابطة لها. وهنا يغدو الدين والمتدينون شأناً من شؤون (العلماء) بتعبير طه حسين، كما يغدو هؤلاء شأناً من شؤون أولئك؛ إنما من موقع علاقة ترفض، ضمناً وصراحة، كل ما من أمره أن يقود إلى نخبوية جديدة، لنقل نخبوية (العلماء المثقفين) تجاه المؤمنين ونخبوية هؤلاء على أولئك.

وهنا تبقى حقيقتان أساسيتان كبيرتان تدخلان في عمق تلك العلاقة الناظمة، وهما المواطنة العربية على أرض عربية مستقلة، والديمقراطية منهجاً وطريقاً لضبط هذه المواطنة. أما إذا كانت هاتان الحقيقتان ماثلتين في الموقف العلمي دون الموقف الديني المتمذهب، أو على الأقل غير متعارضتين معه، فإن ذلك أمر من خصوصية العلم الاجتماعي النقدي، ولا ينبغي التفريط به فقط لكي ينطلق الطرفان من موقعين متكافئين تكافؤ الصفرين. هذا ما ينبغي تدبره على الأقل، حين نقف مع طه حسين وجهاً لوجه.

٢٠ / ١ / ١٩٨٥



بين التصدع الواقعي والعملقة الايديولوجية الوهمية في الفكر العربي النهضوي

كتب عباس محمود العقاد عام ١٩٥٥ في كتيبه « في بيتي » الكلمات التالية ذات البعد الدلالي الكبير بالنسبة إلى مثقفي العالم العربي آنذاك، أي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية: « هب يا صاحبي أن النتيجة المزعومة ـ وهي الثورة (الاشتراكية) ـ هي المصير المحتوم الذي يهدينا إليه الحساب العلمي الصحيح، فمن ذا الذي يقول إنه إذن هو المصير السعيد الذي نسعى إليه ؟

ألا يجوز أن أعرف خط القطار وأن أحسب حركاته فإذا هي تنتهي إلى هاوية ليس لها قرار ؟ أإذا جمعت المسافة وقسمتها على السرعة وأرضيت (التقدير العلمي) بهذا فانتهى بنا إلى تلك الهاوية كان حتماً لزاماً علي أن أسوق القطار إليها وأن أستعجل دواليبه للنزول بها قبل فوات هذه الفرصة الغراء ؟ ».

إن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية المذكورة كانت، بمعنى ما، مرحلة « الاستقلال » السياسي لمجموعة من الأقطار العربية، ومن ثم مرحلة التهيؤ لـ « البناء الداخلي ». ولقد تبين، في سياق الأحداث، أن ذلك لم يكن إلا طموحاً دون مستوى الواقع المشخص، فالأمر كان قد تم

إنجازه في مراحل ما قبل تلك الحرب، بحيث أن الحلول التي يمكن أن تطرح لاحقاً بمثابتها بدائل وطنية أو قومية، تظل تحمل الوشم الذي اكتسبته في تلك المراحل. نعني بذلك أن مقولة توقف عصر النهضة البرجوازية المخفق مع نهاية الحرب العالمية الثانية، لا تمثل، والحال كذلك، رأياً دقيقاً لا بالاعتبار التاريخي ولا الاجتماعي العلمي (السوسيولوجي).

وإذا ما أعلنا خطأ تلك المقولة، فإننا نكون قد أكدنا، في الوقت نفسه، على أن الإخفاق الكبير الذي مني به عصر النهضة ذاك في مراحل ما بعد ازدهاره النسبي، لقي استمراره كذلك في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ مع الإشارة ـ بطبيعة الحال ـ إلى أن هذه المرحلة لها من الخصوصية النسبية ما يميزها عما سبقها من مراحل. وبذلك، نجد أنه ليس صحيحاً ما يراه ألبرت حوراني في كتابه «عصر النهضة» من أن عصر النهضة ذاك، الذي يبدأ ١٧٩٨ (وهذا التاريخ هو بدوره اعتباري ذاتي إلى درجة كبيرة)، ينتهي ١٩٣٩، أي مع بدايات الحرب العالمية الثانية.

إن تلك المعطيات تدعونا إلى القول بأن ما أعلنه العقاد، في رأيه المومى إليه، يعبر عن واحد من الأوجه الكبرى لامتدادات ذلك الإخفاق النهضوي. لنلاحظ ما يؤكد عليه من أنه حتى لو مثلت «الاشتراكية» حتمية في المجتمع المصري (والعربي عموما)، فإنها تبقى مصيراً بائساً. إن العقاد، في موقفه هذا، لا يعلن وضعية إنسداد الآفاق أمام المثقفين العرب ذوي الانتماء البرجوازي المتوسط والأعلى وما يدور حوله ويتداخل به (الإقطاعي وما قبل الإقطاعي)، فحسب. إنه يضع نفسه، كذلك، في موقع المناهض أيديولوجياً لفكرة التقدم التاريخي المتعثرة واقعياً وذهنياً نظرياً.

ولعلنا نتبين في هذا الموقف لحظتين أساسيتين، الأولى منها تتمثل ببؤس الوعي العربي المعني هنا وعجزه عن استبصار المستقبل بأعين متفائلة طموحة. أما اللحظة الثانية فتتحدد بالدور الذي مارسته الأيديولوجيا البـرجوازية الأوروبية (الأمبريالية) في صوغ ذلك الوعي.

إن العقاد يفصح عن تينك اللحظتين بلغة تتضمن كثيراً من التوتر العاطفي. وهذا يبرز خصـوصـاً في رفضـه لـ « الحتميـة التـاريخيـة » إن وجدت، وفي معارضته لها بـ « السعـادة ». فهـو يـرفـض هـذه الأخيرة « المزعومة » التي يمكن أن تتجسد بالاشتراكية. ولا شك أننا نتبين هنا تأكيداً على التعارض بين العلم والأخلاق،العلم الذي يمكن أن يقود ـ برأي العقاد ـ إلى مثل تلك « الحتمية التاريخية المزعومة، والأخلاق التي تمثل تحرراً من عبء هذه الحتمية. وليس من الصعوبة أن يبرز أمامنا هنا إمتهان « مبدئي » للوعي التاريخي. فهذا الأخير يتحول، على يد العقاد، إلى وهم ضار من شأنه أن يولّد نوازع لا أخلاقية « جمعية ». وعلى ذلك، فمن اللازم القطعي التصدي له بكل الأدوات المتاحة.

على ذلك النحو، تبرز السياسة متلاحمة بأديولوجيا اللا تاريخية، لتولد موقفاً طريفاً بما ينطوي عليه من هجانة وقصور وإصلاحية. ولا بد من لإشارة إلى أن رفض العقاد لـ « الحتمية الاشتراكية » أتى في إطار رفضها من قبل القوى الاجتماعية البـرجوازية الأمبريالية. وهذا وضع يفصح عن كثير من المقاربات الايديولوجية بين كلتا المنطقتين، الأوروبية الامبريالية والعربية البرجوازية المخفقة. وقد تبينا ذلك، بصيغة فلسفية حـادة، ممثلاً بـالفلسفـة الوجـوديـة. إن الاختلاف، العميـــق في النمطين الاجتماعيين الاقتصاديين المهيمنين في تينك المنطقتين كان بمثـابـة تـوحيـد بينهما على الصعيد الأيديولوجي الوظيفي؛ مع الإشارة إلى أن عملية التوحيد هذه

هي عملية إلى الخارج وليس إلى الداخل.

إن عباس محمود العقاد إذ يأخذ بالتعارض بين «الحتمية التاريخية» و«السعادة»، فإنه يكون قد قدم لنا أحد الأوجه الكبرى لنشاطه الفكري والسياسي المديد، الذي مارسه من مواقع سياسية حزبية مباشرة، وفي حالات عديدة. أي أنه، بذلك، عبّر عن صُلب الوضعية المشخصة والفكرية المجردة، دون أن يكون ذلك ملزماً لنا بالنظر إليه فقط من هذا الموقع. وجدير بالاهتمام الخاص ما يفهمه العقاد تحت مصطلح «التاريخ» ومصطلح «الحرية». فهنا، نجد أنفسنا، بوضوحٍ أكثر، أمام رفض الوعي التاريخي البشري الجمعي، بحيث يتحول التاريخ إلى مسار لتحقيق «الفردية» ودحض «الجمعية». وهذا ما يضعنا أمام هشاشة تماسك الطبقة البرجوازية العربية فيما يخص بنيانها الداخلي ووحدتها في نسيج أيديولوجي واحد. على صعيد هذه المسألة، نقرأ لدى العقاد ما يلي: «إن التاريخ لم يستقم قط في اتجاه واحد كما استقام في اتجاه الحرية الفردية أو في اتجاه النهوض بالتبعة، وكذلك الأخلاق. فمنذ آمن الإنسان بروحه وعلم أنه مثاب على عمله لم يكن له تقدم قط إلا في هذا الاتجاه». وإذا ما كان الأمر على هذا النحو، فإن النازية والاشتراكية كلتيهما «تغدوان شراً». إن وضع النازية بميزان واحد مع الاشتراكية (الماركسية)، يمثل وهماً أيديولوجياً أكثر ما يتضمن وضعية مشخصة. كيف ذلك، ولِمَ؟ لأن العقاد لم يعش، أساساً، أياً من الاثنتين اللتين يرفضهما: إنه يتحدث عن الاشتراكية، في الوقت الذي كان ينبغي أن تنجز فيه مهمات المجتمع البرجوازي؛ وإنه يتحدث عن النازية، حيث لم يخض غمارها سلباً أو إيجاباً. إذن من أين دخلت هذه المقارنة في الوعي العقادي؟ لقد دخلت عن طريق «الشريك»، الذي وجد أن النازية

(الفاشية) قمينة بأن تُدخله في إحباط عالمي، وإن الاشتراكية تقود إلى دماره وإلى بناء عالم آخر بديل.

ولا يحسبن أحد أن تلك العملية تمت بآلية ميكانيكية، أي على سبيل تصدير المبادىء أو استيرادها. إن مثل هذه الآلية غريبة على عملية الفعل والانفعال بين جانبين اثنين، هما الغالب والمغلوب. فبالإضافة إلى مقولة ابن خلدون المنطلقة من أن المغلوب يقلد الغالب (أيضاً أيديولوجيا)، نجد أن الغالب (وهو هنا الامبريالية) يفرض أوضاعاً خاصة على المغلوب (وهو هنا المثقفون العرب المعنيون) تأخذ مأخذ القاعدة المتينة المطردة. بكلمة أخرى، ليس هنا أكثر من عملية تتم في إطار قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج، بحيث يغدو الخارج وجهاً من أوجه الداخل ونحواً من أنحاء التعبير عنه.

ومن الدال المهم أن فكرة الاشتراكية، كغيرها من الأفكار الحديثة مثل الليبرالية والديموقراطية والعلمانية، لم تدخل العالم العربي اشتراكياً فقط، أي ليس فقط من موقعها هي نفسها وبأدواتها المعرفية والأيديولوجية.

لقد دخلت، كما رأينا، وفق السياق الذي اكتسبه الوعي العربي النهضوي تحت وطأة التواطؤ بين الامبريالية الغازية من طرف وفصائل الإقطاع وما قبله في ذلك العالم من طرف آخر. ولعله من الوارد المقبول، أيضاً، أن نفهم آلية نشوء ـ فكرة ـ حركة التحرر العربية وتبلورها واستمرارها في ضوء ذلك المنظور المنهجي. فلقد وجدت هذه نفسها أمام ركام كبير من الاضطراب في المفهومات والمصطلحات النهضوية، التي تبلورت ضمن مجموعة من الأنساق والألوان الفكرية والسياسية منذ رفاعة

رافع الطهطاوي وحتى الفصائل الراهنة من اليسار واليمين، بشتى الأصعدة التي ظهرا فيها، سياسية وفكرية ودينية إلخ.. وهذا ما جعلنا نقبض على واحدة من أكثر العقد تعبيراً عن القصور النظري والمنهجي في عالمي اليسار واليمين كليهما. تلك هي عدم تحقق تراكم مطرد ووئيد وعميق في الموقف الفكري والسياسي والايديولوجي.

ونحن إذ نكون قد واجهنا تلك الوضعية، فإنه يغدو على غاية الأهمية والطرافة أن نذكّر بما حدث في مصر منذ مرحلة السادات الرسمية وحتى الآن. لقد انهارت هناك العمارة الكبرى، أو لنقل معظم أركان هذه العمارة التي جسدت فكرة النمو التاريخي التراكمي، وقادته باتجاه بدا أنه متماسك وعميق ومتين. إن مرحلة السادات بما سبقها وبما لحقها ـ وهذا نطلق عليه مصطلح مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢ ـ تقدم التعبير الأوفى والأكثر فاجعية ـ بالمعنى التارخي ـ عن غياب فكرة النمو تلك، أو على الأقل عن هشاشتها ونغولتها ـ فسادها. ومن ثم، يصبح مقبولاً أن نفهم عباس محمود العقاد، في مقولتيه المأتي عليهما فوق، بمثابته منظراً باكراً لأيديولوجيا الوهم والإيهام، التي تمكنت من الهيمنة في بنية الفكر العربي النهضوي.

وبطبيعة الحال، إذا كنا قد أطلقنا ذلك الموقف المنهجي، فإننا لا نرى فيه أكثر من تعميم منهجي لواقع الحال العربي النهضوي المذكور. وذلك يعني أن هذا الأخير ظل ينطوي على أوجه أخرى وعلى احتمالات أخرى غير تلك التي تمثل الوضع النموذجي المهيمن. ولكن هذه الأوجه والاحتمالات ـ الأخرى ـ لم تستطع أن تقود اختلافها مع تلك إلى حد القطيعة العميقة، النظرية المعرفية والأيديولوجية. فهي ظلت تتأثر بها وتنفعل بها أكثر مما تؤثر فيها وتفعل فيها. ومن هنا، نتبين أن كلتا

الدائرتين من الأوجه والاحتمالات ظلتا بدرجة ما وبصيغة ما مفتوحتين على بعضهما بعضاً، بحيث يغدو القول الشعبي التالي صحيحاً بصورة جزئية: ما حدى أحسنْ مِنْ حدا. ولا شك أنه من الضروري التأكيد على جزئية ذلك القول، لكي لا تُفتقد الحدود التاريخية المشخصة. ولكن من طرف آخر، نجد أن النظر إلى الدائرتين في ضوء واحد ـ بذلك المعنى الجزئي ـ يستطيع أن يعيننا على وضع تصورات وافتراضات دقيقة كثيراً أو قليلاً عن الطابع المهيمن والنموذجي والشمولي في الوضعية العربية النهضوية، بما في ذلك مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وإذا كان الأمر كذلك، ألا يغدو وارداً أن نرى في موقف العقاد من الاشتراكية تعبيراً وهمياً عن حالة ـ الثعلب والعنب الحصرم ـ، أي عن التصدع الواقعي والعملقة الأيديولوجية الوهمية في الفكر العربي النهضوي؟!

١٩٨٤



فرح انطون ومحمد عبده
في الخصومة التاريخية الديمقراطية أو:
من ابن رشد.. الى فرح انطون ومحمد عبده

- ١ -

كان القرن السابع عشر قد حمل في ثناياه علامات إنذار مبكّر للأمبراطورية العثمانية الشائخة، في بنيتها الإقطاعية العسكرية. فالأزمة البنيوية أخذت تعلن عن نفسها لتجتاح مجموع مظاهر تلك الأخيرة. وكان ذلك قد برز خصوصاً على الصعيد الاقتصادي المتعلّق بنظام التملك الاقطاعي، والصعيد السياسي السلطاني، والحقل العسكري العتادي والانضباطي. فلقد أخذت هذه الصعد تفقد من هيمنتها بمثابتها أركان النظام الاقتصادي الاجتماعي القائم، ليتحول هذا الأخير إلى حالة من الاضطراب جلب معه مزيداً من الضرائب، التي كانت تذهب إلى خزائن وجيوب مجموعات جديدة ومتسعة من القادة العسكريين والمدنيين. إضافة إلى ذلك، تضخّم الفساد والرشوة واللصوصية؛ فغدا الجيش ـ مثلاً ـ حقلاً يتنازع عليه أصحاب النفوذ الاقتصادي والسياسي والديني. فالدخول فيه أصبح يخضع لشروط من الصفقات المالية، التي تقدَّم لقاء ذلك؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوظائف الحكومية. وعلى هذا فقد أخذ العسكريون الفقراء من الجيش الإنكشاري يفقدون إمتيازاتهم النسْبية، التي كانوا بموجبها يحققون ـ على الأقل ـ حياة مادية مستقرة إلى حد أو

آخر. وهذا ما أوجد بين هؤلاء وجموع المفقرين من فئات الفلاحين والبدو والحرفيين الصغار المدينيين والموظفين جسوراً وأقنية أسهمت في بلورة أشكال من التحالف بينهم. ولكن غالباً ما كانت التحركات الناجمة عن ذلك التحالف تجيَّر لصالح زعماء من العشائر أو الطوائف المحليين أو تقمع بقوة وعنف.

وعلى الطرف الآخر من العالم وفي الوقت نفسه، كانت التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحربية العميقة تتابع اختراقها للمجتمعات الأوروبية الغربية في سياق عمليات انتقال معظمها من علاقات إقطاعية مستنفدة تاريخياً إلى علاقات أخرى تقوم على سيادة طبقات رأسمالية وسوق رأسمالية وإنتاج رأسمالي. وكانت أصداء ذلك تصل عبر أقنية، متسعة شيئاً فشيئاً، إلى الامبراطورية الآخذة في التصدع. وعلى رأي بعض الباحثين، كان التأثير العثماني في القرن السادس عشر قد تعاظم في أوروبا إلى درجة أنه أوشك على حسم الموقف بجعلها خاضعة عسكرياً للامبراطورية. لكن استمرارية التحولات البنيوية العميقة هناك، في سياق عمليات الانتقال المذكورة توّاً جعل أوروبا لا تصمد للتدخل العثماني فيها فقط، بل أحالها إلى وضعية متفوقة تاريخياً على مجتمع الامبراطورية الإقطاعي. ومن ثم، ظلت طاقة هذا الأخير متخلّفة عن استيعاب التطورات النوعية التي حدثت هناك في العلم الطبيعي وتطبيقاته الإنتاجية الاجتماعية والحربية؛ فحدث خط التفاصل والانحدار. ولم يكن ذلك، في حقيقة الأمر، ممكناً. فالمجتمعات الأوروبية الغربية كانت، في معظمها، متجهة في حينه، نحو استكمال تحولاتها الرأسمالية التقدمية، في حين كان ذلك المجتمع في حالة استكمال تصدعه وإفساحه الطريق أمام بديل لم يفصح بعد عن شخصيته.

وإذا تتبعنا الموقف، اتضح لنا أن القرن الثامن عشر كان حاسماً، على نحو عام إجمالي، في انتصار العلاقات الجديدة في أوروبا، وفي التهيئة للثورة الصناعية التي ستنقل المجتمعات الأوروبية الغربية إلى وضعية عليا من التطور الرأسمالي، بحيث إن ذلك يسير يداً بيد مع تحول تلك الأخيرة إلى مرحلة الإمبريالية. وفي هذه الحالة وتلك، كانت الامبراطورية المركزية الإقطاعية تواجه ثلاثة تحديات، تطرح وجودها على بساط البحث. فلقد تمثل التحدي الأول بتسارع عملية تصدع نمط الإنتاج الاقطاعي في الداخل؛ بينما تجسّد الثاني في اتجاه للانفصال عن الامبراطورية انطوى على نزوع قومي بصيغ دينية أحياناً، وأسهم في التحريض عليه التدخل المتلاحق للدول الأوروبية الاستعمارية (حدث ذلك في اليونان، كما في الجزيرة العربية ومصر): أما التحدي الثالث فظهر في التأثيرات المتنامية التي أخذت تولدها في مقاطعات الامبراطورية التطورات العلمية المتسارعة والآتية من تلك الدول الأوروبية. وقد أسهم ذلك، مجتمعاً، في تشجيع هذه الأخيرة على غزو واحدة أو أخرى من تلك المقاطعات.

من تلك المقاطعات، برزت مصر بمثابتها سبّاقة في السير على طريق انتقال بطيء ومعقد من العلاقات الاقطاعية إلى بعض معالم حديثة تشير، بدرجة أو بأخرى وعلى نحو إرهاصي، إلى النمط الرأسمالي في الإنتاج. وقد أخذ ذلك يفصح عن نفسه في النصف الثاني من القزن الثامن عشر يداً بيد مع عملية تفسخ السلطة السياسية والاقتصادية للمماليك. فتفسخ نظام الالتزامات تاريخياً أولاً، وثانياً نشوء بعض القوى الاجتماعية الجديدة في المدن والريف، تحدرت من الحرفيين الصغار المدمَّرين المفقرين ومن العمال الذين كانوا يحشرون في ورشات ومزارع الحكام وكبار جباة الضرائب، ومن الفلاحين المنتزعي الأرض والهائمين على وجوههم في

الريف والمدن، وثالثاً وأخيراً بروز أشكال من بعض التحولات الفكرية (على صعيد طلائع المثقفين البرجوازيين) والحربية والصناعية، إن هذا كان يمثل - بصيغته العمومية الإجمالية وفي ذلك الحين - إرهاصاً لما سيأخذ في التبلور والدفاع عن نفسه في مرحلة محمد علي، التي ستبدأ مع أوائل القرن التاسع عشر. فلقد عمل هذا القائد العسكري على توجيه ما ورثه من عهد المماليك ومن تجربة غزو نابليون مصر - قبل حين - على نحو يقوده إلى آفاق جديدة. وبيَّن أن بُعد مصر عن مركز الامبراطورية أسهم في تحقيق حدّ من الحماية لذلك المشروع، على نحو أولي.

ويهمنا من ذلك أن الوضعية، التي أخذت تتبلور في عهد الباشا محمد وابنه إبراهيم، انطوت على آفاق مستقبلية، إن لم تتح لها إمكانية التحول إلى واقع مشخّص متمثّل بنمط رأسمالي حاسم، فإنها جسَّدت حالة تاريخية خصبة كل الخصب باحتمالات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية. وما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن تجربة محمد علي في مصر لم تكن وحيدة في البلدان العربية حالئذ. فقد أخذت تفصح عن نفسها مثل هذه التجربة في سوريا، مثلاً، وذلك ضمن عملية متساوقة عموماً مع نظيرتها في مصر. وكان إبراهيم باشا على رأس هذه العملية في بدايات الأمر. فقد عمل - مسترشداً بما أنجزه أبوه في مصر - على إيجاد مركزية سياسية واقتصادية في البلاد، وذلك عبر محاولة إنهاء الانفصالية الإقطاعية والوقوف في وجه التعسُّف الاقطاعي، والانطلاق - من ثم - إلى وضع أسس للتحول الرأسمالي. وكان الأمير بشير الثاني الكبير الحليف المرموق لمحمد علي في لبنان. وقد وقف - مع إبراهيم باشا الذي دخل سوريا - بحزم وقوة ضد تعسف الإقطاعيين واستبدادهم، محققاً توحيد لبنان تحت سلطته. كما خفف من الضرائب على الفلاحين وأسهم في توسيع الحركة التجارية وتأمين

حياة آمنة من قطّاع الطرق، إضافة إلى فتح مدارس وإنشاء دار طباعة وإدخال نسق من الحياة الاجتماعية والثقافية يقوم على حد من الاستنارة والقانونية.

وإذا قال ماركس عن محمد علي في مصر بأنه «الشخص الوحيد» الذي كان في وسعه أن «يتوصل إلى استبدال العمامة المفتخرة (أي تركيا الإقطاعية) برأس حقيقي»، فإن بعض الأمراء المحليين في سوريا الجغرافية ـ وربما كان بشير الثاني الكبير أهمهم ـ استطاعوا أن يسيروا على طريق محمد علي هنا، وإن بأقل حزماً وشمولاً ورؤية استراتيجية. ولكن التطورات المتلاحقة في أوروبا الغربية الرأسمالية صعوداً باتجاه الإمبريالية، وفي الامبراطورية العجوز بولاياتها المتشعبة انحداراً باتجاه التفسخ الإقطاعي ونهوضاً أولياً نحو العلاقات الرأسمالية، إن هذا وذاك أنتجا ـ ضمن شروط موضوعية ـ قانون التبعية شبه الكاملة فيما بينهما، تبعية الثاني للأول. وكان ذلك، من ثم، بداية عملية إعادة هيكلة الإمبراطورية وفق احتياجات الدول الإمبريالية الغازية الاقتصادية. وإذا كان صراع هذه الدول حول التركة عنيفاً في أوائل المشهد، فإن استراتيجية «اقتسام العالم على نحو عادل متساو» أخذت تهيمن في آلية ذلك الصراع مع اتضاح معالمه ومعالم الضحية المتصارع عليها، وفي عقر دارها.

هكذا كان على المشاريع النهضوية التي انطلقت هنا وهناك في الوضعية العربية أن ترتطم بمشاريع المتدخلين الامبريالية. فمحمد علي وإبراهيم في مصر، وبشير الثاني وإبراهيم في سوريا، وداود باشا في العراق، وخير الدين التونسي في تونس إلخ..، كان عليهم أن ينزاحوا من طريق التدفق الإمبريالي باتجاه الوطن العربي. وقد حدث هذا ليس من طرف التدخل الإمبريالي الخارجي فحسب، بل كذلك عبر تواطؤ بين نسقين طبقيين

اثنين، هما الإقطاع العربي بالمخلفات المتفسخة التي ورثها من العصور الوسطى وتلك التي أنشأها هو، من طرف، والإمبريالية الخارجية (الفرنسية والايطالية والإنكليزية والألمانية) من طرف آخر. والمحصلة العظمى لذلك كله تمثلت بإخفاق المشروع العربي النهضوي البرجوازي، هذا الإخفاق الذي قد يمثل مدخلاً أكبر لإدراك مصائر المطامح العربية البرجوازية المستنيرة في التقدم الاجتماعي والوحدات الوطنية والوحدة القومية، إضافة إلى التثوير الثقافي التنويري.

- ٢ -

في سياق النهوض النسبي للعلاقات الرأسمالية الأولية، في بعض البلدان العربية، بما في ذلك تطور الحركة التجارية مع الخارج وظهور نزعات للتوحيد الوطني والقومي، ظهر في النصف الثاني للقرن التاسع عشر رهط من المنورين البرجوازيين، كان من أهمهم في سوريا بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) وناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) وابنه إبراهيم، وجرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤). وعمل الأول منهم على إحداث تحوّل ثقافي تنويري عبر الصحافة. فأصدر مجلتين أسبوعيتين هما «نفير سوريا» و «الجنّة»، ثم أتْبعها بمجلة «الجنان». وكان ابنه سليم قد أسهم في تحرير هذه الأخيرة إلى حد أساسي. ولما كانت سوريا أقرب إلى أعين الاستبداد الحميدي من مصر، إضافة إلى أن هذه الأخيرة كانت قد خطت - كما لاحظنا - خطوات مرموقة على طريق التحديث الذي لم يتجاوز رغم ذلك البنية الإقطاعية بصورة حاسمة، فإن المنوّرين السوريين أولئك وغيرهم بدأوا يشعرون بضرورة التواري عن تلك الأعين والنزوح إلى مصر إياها. ولا بد من أن يدور في الذهن ما كان قد أخذ يكتسب طابع حروب طائفية بين مجموعة الطوائف الدينية اللبنانية، وذلك بدعم

مباشر من فرنسا وإنكلترا، مما عقّد مهمة الفكر التنويري العقلاني والوطني العلماني. فكان ذلك، من ثم، حافزاً للتوجّه نحو مصر، التي لم تشهد مثل تلك الوضعية الطائفية بالأبعاد الخطيرة التي اكتسبتها هناك. ومن هنا، فقد هاجر فرح أنطون ومعه رشيد رضا إلى الأسكندرية لأن «صناعة القلم في سوريا كانت لعهد عبد الحميد مقيَّدة وكأنها سلاسل من حديد ـ نقولا حداد: (المقتطف)، مجلد ٦١، ص ٢٦١». إن ذلك، مجتمعاً وفي سياقه التاريخي الذي أتى به، يسمح لنا أن نضع أيدينا على الخلفية البعيدة والقريبة، التي كمنت وراء هجرة معظم المنوّرين السوريين إلى مصر. وجدير بالإشارة أن فئة كبيرة من هؤلاء تحدرت من انتماء ديني مسيحي، مما قد يفسر لنا بعض جوانب ظاهرتين اثنتين ملفتتين للانتباه، هما كون معظم هؤلاء المستنيرين مسيحيين بحكم التّماس العميق كثيراً أو قليلاً الذي تم بينهم وبين أوروبا الغربية «المسيحية» المتدخلة في مناطق الامبراطورية باسم حمايتهم، أولاً، وهجرتهم إلى مصر خوفاً من نيران التعصب الطائفي ثانياً، خصوصاً وأنهم ينتمون إلى أقلية نُظر إليها شذراً من منظار ايديولوجية الأكثرية السائدة المغلقة، هذا مع التأكيد على أن المنوّرين المتحدّرين من انتماء الأكثرية، الإسلام السني، لم يشكلوا استثناء في هذا الأمر.

هكذا نرى مجلة «الجنان» تتوقف عن الصدور عام ١٨٨٦ بسبب الاضطهاد الحميدي، ليتحول من تتلمذ عليها وعلى يد صاحبها البستاني إلى القاهرة. وبعد حين ينزح شبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) إلى هناك، ليلحق به بعد حين إثنان من المنورين سيكون لهما شأن، وإن بنحوين مختلفين، وهما رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٢٥) وفرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢). ولكن هذين الطرابلسيين ـ وقد جمعت بينهما في البدء صداقة

حوارية ديمقراطية ـ سيتحولان إلى موقعين متصارعين، وذلك في سياق اكتشافهما أفكارهما وتبلورهما في أتون الحوارات الملتهبة التي دارت بينهما وبين فرقاء آخرين. كان نزوحهما عام ١٨٩٧ قد انتهى إلى شعور بالاستقرار في القاهرة أدى إلى أن كلاً منهما أخذ يضبط نشاطه الفكري التنويري بالصيغة الأكثر جماهيرية في حينه، وهي الصحافة الدورية. فقد أصدر رضا مجلة «المنار»، وغدا أنطون رئيس تحرير مجلة «الجامعة» ذات الأهمية الخاصة، في حينه.

وبطبيعة الحال، لم يكن مقدم المفكرين المعنيين إلى القاهرة ضمن أرض بكر؛ بل كان ضمن شروط من النضج الثقافي العام، مما هيأ لهما ادلاء بدلويهما على نحو فاعل. كانت تجربة الأفغاني ومحمد عبده قد تركت بصمات كبرى على الحياة الثقافية المصرية عموماً وإجمالاً. أما محمد عبده فقد أحدث تياراً فاعلاً قوياً له أنصاره الكثر وامتداداته في الحياة العامة. فكان مجيء رشيد رضا بمثابة صب الزيت بنار مشتعلة، منذ زمن. وكذا الأمر فيما يتصل بفرح أنطون. فهو إذ حلّ في القاهرة، وجد نفسه في وضعية فكرية لم تستجب فقط لتوجّهاته العامة، بل عملت على ضبط هذه التوجهات وتعميقها ومنحها أبعاداً ووظائف أكثر تحديداً وتشخيصاً بالاعتبارين المعرفي والسياسي. فشبلي الشميل وآخرون كثر كانوا قد هيأوا له الأرض الخصبة للانطلاق. بل يمكن القول بأن التيار العلماني والتيار الديني المستنير كانا قد حققا، حتى حينه، حلقة ملحوظة في طرح القضايا الفكرية وما يوازيها ويخترقها من قضايا اجتماعية وسياسية.

لقد تبلور الموقف الإشكالي العمومي حول السؤال التالي: كيف نستطيع أن نتلقف مظاهر التقدم العلمي والتقني والثقافي من الغرب (الرأسمالي)، الذي يفرض نفسه علينا في كل الأحوال، دون أن نخل

بانتمائنا إلى موروثنا؛ ومن ثم، ما هي السبل العملية (السياسية)، التي من شأنها أن تقودنا بهذا الاتجاه؟.

وبطبيعة الحال، كانت الإجابة عليه ـ وما تزال ـ مشروطة بمعطيات المرحلة التي طرّح فيها، وفقاً لجدلية الداخل والخارج، واللاحق والسابق، التي بموجبها يمارس الداخل (اللاحق) دور الضابط والناظم؛ أي كان على الإجابة أن تصاغ في ضوء المشكلات والهموم والمطامح والآفاق المتحدرة من المرحلة. كان التيار الذي قاده محمد عبده ـ ومثّله رشيد رضا ـ قد انطلق من أن الإجابة عن ذلك السؤال، تمر عبر قناتين اثنتين. الأولى تتمثل بالعودة إلى الإسلام الأول النقي من موقع هذا الاسلام والتوجّه، بعد ذلك، نحو الغرب، وذلك على نحو تلفيقوي غالب الأحيان، وسلفوي في بعض مظاهر الموقف. أما القناة الثانية فتتجسّد بالنظر إلى «المستبد العادل إسلامياً» على أنه مفتاح الدخول إلى مواجهة عملية لذلك الأخير. وعلى هذا، فالأمر يستتبع إيجاد جامعة (دولة) سياسية دينية، توحّد شعب مصر (وشعوب البلدان العربية الأخرى) من موقع التشريع الإسلامي وهيمنته، في كل القطاعات المكونة للبلد؛ مع الحرص على التعايش بسلام مع الأقليات الدينية، المسيحية واليهودية، واحترام حقوقهم، ولكن في ضوء ذلك التشريع وبالاعتبارات العملية المنطلقة منه.

وقد كان على هذا التيار، الحائز على الحيّز الأوسع في الوضعية العربية، في حينه، أن يتصدّى لتيار آخر كان يعلن عن نفسه، في حالة من الخفر والتقية والحذر، وهو التيار العلماني الذي كانت معالمه الأولى تفصح عن نفسها في الكتابات الأولى للمنوّرين الأوائل المتحدرين، في معظمهم، من انتماءات دينية مسيحية. ولم تكن هذه الانتماءات، بالنسبة إلى المسألة المعنية هنا، ذات أهمية ثانوية أو عارضة. فلقد برز الشعور الوطني

والقومي لدى أولئك على نحو خاص ليس بصفته الحل التاريخي للتجزئة والتبعثر الوطنيين والقوميين في العالم العربي الذي ينتمي إليه أولئك فحسب، بل ظهر كذلك، على نحو أكثر وضوحاً، لدى آخرين بمثابته ردّ فعل على طائفية الموقف الداخلي، التي غالباً ما كانت تُسْتَحَثُ ويحرض عليها من قبل أسياد الإقطاعات الداخلية والخارجية (العثمانية)، التي وقفت ـ عموماً ـ على رأس الأكثرية الإسلامية السنية، والتي، كذلك، ذهب في أتونها الألوف من الضحايا. كما نلاحظ أن بروز الشعور المعني، لدى الأوساط المسيحية من المنوّرين، يجد مصدراً آخر، تمثل بالتأثر بالفكر القومي الأوروبي، الذي وفد مع الإرساليات الغربية والمستشرقين والتماس المباشر مع الغرب وغير المباشر عبر امتدادته العسكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية. فلقد أدرك ممثلو هذا التيار العلماني ـ وقد كانوا، بالخط العام، ممثلين لايديولوجيا البرجوازيات الناشئة في البلدان العربية ـ إن مواجهة التحدي الغربي تكمن في خلق وحدة قومية عربية ضمن أنساق من التوحيد الوطني القطري وضمن دولة عثمانية شاملة، أي في جعل الإنتماء القومي والوطني لسكان العالم العربي المعيار الأول لوحدتهم السياسية في إطار تلك الدولة. ومن ثم، فما طُرح تحت اسم الوحدة الدينية، ينبغي أن يُخضع لوحدة أكثر شمولاً، تحقق العام المشترك بين المُنْضوين تحتها. ومن هنا، كانت العلمانية، وشعارها (الدين لله والوطن للجميع)، هي المدخل إلى المجتمع المدني الذي ستسوده ـ في هذه الحال ـ تشريعات وضعية وضوابط اجتماعية سياسية، مستمدة من مؤسسات اجتماعية بشرية، يمكنها أن تستأنس بكثير من الشرائع والقواعد المنحدرة من الأديان وتستفيد منها.

أما الوجه الآخر من نسيج المجتمع المدني المنشود، فيقوم على تبنّي العلم الأوروبي وطرائق التقدم الصناعي، والاجتماعي، كتحرر المرأة والقضاء على

التقاليد المعيقة له وفتح المدارس وجعل الإبتدائية منها إجبارية إلخ... وهذا يعني - في جوهر الأمر - أن تحقيق التقدم عموماً يستلزم تحقيق معادلة تقوم على ثلاثة عناصر كبرى، هي المجتمع الوطني العلماني، وعلم الغرب وطرائق تقدمه، وأخيراً صيغة تحقق توازناً بين العقل والنقل (الدين)، بحيث يكون الأول الناظم المشترك بين من يتمتع بالمواطنة المدنية ويكون الثاني محترماً دون أن يتحول إلى نسق من أنساق التدخل في السلطة السياسية والحياة العامة.

- ٣ -

ههنا نكون وجهاً لوجه أمام فرح أنطون ومشروعه العقلي العلماني. إن هذا المفكر المنور طبع بميسمه الفكري النشط حقبة هامة من التاريخ العربي النهضوي في أحد معاقله الرئيسة، مصر.

فبعد إنهاء دراسته الثانوية في مدرسة أرثوذكسية في طرابلس، غادر عام ١٨٩٨ إلى مصر، حيث أسس في الاسكندرية مجلة «الجامعة». وبعد سفر إلى الولايات المتحدة، يعود إلى القاهرة مفعماً بالمطامح والآمال في كفاح متقدم، خصوصاً وأن السلطان الطاغية عبد الحميد الثاني أسقط إثر الانقلاب، الذي قام عليه عام ١٩٠٨ وهنا، في مصر، انطلق في عمله الصحفي والثقافي العام عبر جملة من الحوارات والمساجلات، كانت أهمها تلك التي دارت بينه وبين محمد عبده ورشيد رضا. وقد أنجز، في أثناء ذلك، مجموعة من الترجمات، كان منها كتاب «حياة يسوع» لرينان، ومناقشات نيتشه وتولستوي. أما أبرز ما حرره هو فقد تمثل برواية عنوانها «أورشليم الجديدة» عام ١٩٠٤ وبالبحث الكبير «ابن رشد وفلسفته»، الذي نشره

أولاً مجتزءاً في « الجامعة »، وضم إليه الردود التي كتبها محمد عبده على آرائه حول « ابن رشد وفلسفته »، وكذلك ردوده هو على تلك.

- ٤ -

ن كتاب « ابن رشد وفلسفته »(*) يمثل واحداً من أهم الأعمال التي صدرت في العالم العربي على امتداد منتصف القرن التاسع عشر ومقتبل القرن العشرين. كان صدوره عام ١٩٠٣ في الاسكندرية، أي في وقت كان التراكم الثقافي العربي التنويري قد حقق أصداء ملحوظة في الحياة الثقافية، وذلك بعد سقوط مدوّ للمشاريع النهضوية البرجوازية في مصر وسوريا والعراق والمغرب العربي وتصاعد هيمنة القبضة الأوروبية الرأسمالية على هذه البلدان وغيرها اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. ومن هنا، يمكن النظر إليه على أنه شاهد حي على تلك المشاريع عموماً، وفي مصر وسوريا على نحو خاص.

ويمكن دراسة الكتاب المعني في ضوء ثلاثة محاور، ينطوي عليها هذا الأخير بصيغة عضوية متماسكة. **المحور الأول** يتمثّل بـ « إهداء الكتاب »، في حين يبرز **المحور الثاني** عبر متن الكتاب. أما **المحور الثالث** فيفصح عن نفسه في صيغة « ردود الاستاذ » الواردة في آخر المؤلف. بيد أنه من الممكن أيضاً، ضمن رؤية شمولية، بنيةً ووظيفة، أن نرى في تلك المحاور، مجتمعةً، إشكالية واحدة، هي إشكالية التمكين للفكر العقلي العلماني، الفلسفي والسوسيولوجي، في البنية الذهنية العربية وما يوازيها ويخترقها من بنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وجدير بالانتباه أن كتاب

(*) صدر عن دار الفارابي ـ طبعة أولى ١٩٨٨ بيروت

« ابن رشد وفلسفته » ينطوي على همّ تراثي مؤرّق، يتمثـل بـالإجـابـة عن قضية التراث الفلسفي العقلي والمادي العربي والموقف المعاصر منه. هذا الهمّ نجده هنا مكتسباً صيغ تلك المحاور الثلاثة معاً، وكذلك صيغة تلك الإشكالية العامة، فيبرز بمثابته محاولة إجابة عن التساؤل التالي: **ما الأهمية التي يمتلكها تراثنا الفكري عمـومـاً، والفلسفـي الرشـدي بصـورة خاصة، بالنسبة إلينا في مرحلتنا المعاصرة؟**

إن البحث في ابن رشد لم يأتِ على يد فرح أنطون من قبيل الإمتاع الذهني بإحدى حلقات التطور الفلسفي العربي الإسلامي، وإنما أريد له أن يكون مدخلاً إلى الإشكالية المنوه بها والتي عاشها المفكـر المنـوّر حتى عمقها. بل أريد له، كذلك، أن يكون في صميم متن تلك الأخيرة، وفي ناتجها أيضاً. وقد يصح القول بأن لجوء أنطـون إلى ابـن رشـد ليمـر عبره إلى محمد عبده ورشيد رضا، أصبح من ضرورات الموقف، الذي أخذ إخفاقه ينيخ بكلكله على رؤوس المفكرين المنوّريـن. ذلـك لأن الكشـف عـن مسوغات لحلّ إشكالية النهـوض، على النحـو المأتي عليـه آنفـاً، في التراث العـربي، مـن شـأنـه أن يقـود إلى التشكيـك في أسس المرحلـة المدعـوة إلى إنهاضها. وهذا وجه من أوجه الترميز إلى الإخفاق المتحقق واقعاً؛ وإلاّ فقد كان على تلك المرحلة أن تستنبت مسوغات نهوضها منها ذاتها أولاً. ومن هنا، نتبين ما سيتبلور لاحقاً على شكل طوفان من إنتاج الأدبيات التراثية، التي من شأنها أن تخلـق وعيـاً يسـوغ الموقـف الإخفـاقـي، ويقـدم البديل بالعودة إلى حقبة من التراث المنصرم. ومع هذا كله، فإن ما صنعه فرح أنطون في « ابن رشد وفلسفته » لم يكن، في خطه العام الأساسي، دعوة سلفوية للعودة إلى هذا الفيلسوف العربي العظيم، بقدر ما جسّد محاولة أولية لتفحص أفكاره المعاصرة هـو نفسـه حـول العلمانيـة السيـاسيـة

والمجتمع المدني والعقلانية والتعايش العلماني بين الدين والعقل إلخ . . . ، من موقع دعمها بمن رأى أنه قادر على ذلك. وعلى هذا ، فنحن نكاد نعلن أن ما نواجهه في المؤلف الأنطوني المذكور يمثل أشكالاً إرهاصية لموقف جدلي عقلي من التراث الفلسفي العربي لم تتح لها أن تجد تطويراً لها (بمعنى التجاوز والتعميق) إلاّ في مراحل متأخرة من تطور الفكر العربي (خصوصاً منذ الستينات من هذا القرن).

★

في « إهداء الكتاب » الذي يقدمه فرح أنطون ، نتبيَّن ـ ضمناً ـ القوى الاجتماعية التي يخاطبها والنسق الفكري الذي ينطلق منه. فهو يكتب ما يلي : « إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما . لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكنا نعلم أن (النبت الجديد) في الشرق قد صار كثيراً. ونريد (بالنبت الجديد) أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدّن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلاّ جرفهم جميعاً... ونحن لا ننفك عن النداء بأن هذا الاختلاف في الآراء وفي المبادىء إنما هو في طبيعة البشر لأنه تابع لعقولهم وتربيتهم وأخلاقهم وعاداتهم ومصالحهم... فهذا الإصلاح لا يُبنى إلاّ عليهم. وأساس هذا الإصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً... ولذلك وضعنا هذا الكتاب تحت حماية هؤلاء العقلاء » (ص ٢ من إهداء الكتاب).

إن ذلك النص يجعلنا نضع أيدينا على ما اعتبره أنطون « نبتاً جديداً »

بمثابته البنية الاجتماعية الجديدة الصاعدة. فهذا النبت هو طلائع الطبقة البرجوازية المدينية الطامحة، بكثير من التردّد والحذر والاضطراب، إلى فرض عالمها الجديد وإزاحة العالم الإقطاعي الذي غدا كئيباً كابحاً لكل آفاق التقدم، مستخدماً في ذلك طرائق متعددة، منها التواطؤ مع الأعداء الخارجيين واستعداؤهم على ذلك النبت، وكذلك توظيف الدين في خدمة مصالحه ضمن أوساط هائلة من الجماهير المفقرة والجاهلة والمجهّلة. أما طريق الوصول إلى تحقيق ذلك فيتمثل، بالخط الأول، في مخاطبة «العقل» بصفته الناظم العام المشترك بين جميع الناس أولاً، وبمثابة القوة الفاعلة التي تعتمد الانفتاح والاستنارة والحوار والديمقراطية ثانياً. وإذا أتيح لهذا «النبت الجديد» أن يكتشف نفسه وقوته عبر ما يوحده، وهو «العقل»، فإنه حالئذ يغدو أمام تحقيق «اتحاد حقيقي» يقوم على الوطنية العلمانية والعقلانية.

وفرح أنطون يدرك ـ بصيغة جنينية ـ أن الاختلاف بين الناس ليس أمراً وهمياً تبتدعه هذه النظرية او تلك. وهو في سبيل تحديد ذلك، يلامس الفكرة الهامة، وهي أن ذلك الاختلاف ليس ذا مصادر تربوية وعقلية وأخلاقية ذاتية فقط، وإنما ينشأ ـ أيضاً ـ عن تباين في المصالح الإجتماعية الاقتصادية والسياسية. ومع ذلك، فإن المفتاح إلى إيجاد «اتحاد حقيقي» بين أولئك «العقلاء» يكمن ـ في رأيه ـ في «العقل والتعقُّل»، أي في «إدراك» أن تحقيق مصالحهم مرتهن بالركون إلى «العقل». ولما كان الوصول إلى هذه الرؤية أمراً منطوياً بمناقشته وتفهمه وتفحصه بروح عقلية خالصة، فإن حرية الفكر تمثّل شرطاً لإنجازه. وضمن هذا الشرط المتفق عليه أولئك «العقلاء» يتم الوصول إلى «الإصلاح» المبتغى.

إن فرح أنطون، هنا ينطلق من إيديولوجيا (ذهنية) البرجوازية

العربية الصاعدة ـ المخفقة، التي انطلقت، واهمةً على المستوى الذهني النظري ،من أن العقل يوحد المجتمع الجديد، ومن ثم، فإن الجبهة المعارضة المناوئة له (للعقل) تتمثّل بـ «الدين» كما ورد في صيغته التضليلية وظيفياً. ومع أن تلك الوهمية النظرية عرقلت من عملية النمو المعرفي في الوعي الذاتي لطلائع تلك البرجوازية، فإنها لم تمثل حالة خاصة ضمن نظيراتها في الفكر الأوروبي البرجوازي. ذلك لأننا، هنا أيضاً، نلاحظ علاقة معقدة بين المنجزات التي قدمتها طلائع البرجوازية الأوروبية في كفاحها ضد العالم الاقطاعي من طرف، ووعيها الذاتي المثالي من طرف آخر. فالنزعة العقلية التربوية برزت، هناك أيضاً، بمثابتها المدخل إلى تحقيق وحدة المجتمع المدني الجديد. وفي هذه الحالة وتلك، تظل العلاقة بين الفريقين ذات طابع جدلي يحتمل غياب تطابق ميكانيكي بينهما. لكن المشكلة على صعيد المنوّرين العرب ـ ومنهم فرح أنطون ـ تكمن في أن الوهمية النظرية المذكورة أتت ليس بمثابتها نتاجاً لداخل عربي فحسب، تواتر بين النهوض والسقوط لينتهي إلى هذا الأخير، وإنما كذلك بصفتها تعتيماً وظيفياً للتأثيرات المدمرة التي انطلقت من الغرب الاستعماري والإمبريالي باتجاه الوطن العربي، بحيث آلت إلى تطويق ذاتها حيال احتمالات التحول إلى وعي ذاتي متشابك بنيوياً بالواقع المشخص، أي محقق لجدلية الدّال (الوعي) والمدلول على نحو حقيقي، غير وهمي.

هكذا، تبرز المقولة التي طرحها فرح أنطون (مقولة الاتحاد الحقيقي ـ الوطني العلماني العقلي ـ بين أفراد المجتمع العربي) بصفتها إجابة عن مقتضيات مجتمع مدني مُتطلَّع إليه لم يكتسب، في حينه، حالة من التحقق إلاّ في حدود غير مكتملة. ولو تم ذلك بصيغة متقدمة، لكان القول وارداً بأن الكشف عن حقيقة الوهمية النظرية المنوّه بها في الوعي الذاتي للطلائع

البرجوازية العربية تغدو ممكنة. وأنطون نفسه يلاحظ ويحس بتجربته الاجتماعية والفكرية الخاصة أن «النبت الجديد» الذي يخاطبه ليس من القوة إلى الدرجة التي يحقق فيها حماية لأفكاره التي يقدمها في «ابن رشد وفلسفته» وفي مجمل الأقنية التوصيلية التي كان ينشط عبرها. ولذلك، فهو يشدد على أنه وضع كتابه ذاك «تحت حماية.. العقلاء».

وإذا كان الشيء بالشيء يذكر، فإن مطلب «حماية العقلاء» يمكن أن ينسحب على عصور أخرى غير العصر الذي يعاش. وهنا، تبرز نوازع استنباط مثل تلك الحماية من التراث الخاص، التراث القومي «المجيد المؤثَّل»، لنجد أنفسنا أمام استعادة ابن رشد **العقلاني** والمفسَّر والمؤول علمانياً. وليس في ذلك غضاضة؛ فبغضّ النظر عن أن ذوي الرأي الآخر (محمد عبده، مثلاً، وبصورة خاصة، في استعادته للمعتزلة) يلجأون إلى التراث ليُعملوا فيه مباضعهم التفسيرية أو التأويلية أو الاستنباطية، بغية امتلاكه وظيفياً، فإن هذا التراث يقدم نفسه للجميع وفق جدلية الانتماء الاجتماعي والبعد المعرفي والايديولوجي وجدلية السابق واللاحق. إن ابن رشد يُحوَّل، والأمر كذلك، إلى متراس يتمترس حوله من يجد فيه تدعيماً لرؤيته المعرفية وآفاقه الايديولوجية. ومن ثم، تبرز لغة من نوع خاص، هي لغة المخاطب بلغة الغائب، بحيث إن هذا الغائب يغدو هو سيد الموقف الراهن. ههنا، يتحدث التراث الماضي باسم حاضر يعمل على استنباط حماية له في ذاك، بحيث يتحوَّل هذا التراث إلى مشكلة الحاضر فعلاً.

★

إن المفكر المنوَّر فرح أنطون ينطلق من أن تحرير العقول من التعصُّب الديني وضيق الأفق العقلي يمثّل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم في

الشرق. ولذلك، فالترجمات التي قدمها في مجلته « الجامعة » عن رينان حول تاريخ المسيحية، وابن رشد كـان يهدف مـن ورائهـا إلى الحث على التفكير العقلي المتسامح والكوني. وهذا ما اقتضى منه أن يتعرَّض للوجه الآخر من الموقف، وذلك عبر البحث في الإمام أبي حامد الغـزالي، مثلاً، الذي « فـاق فلاسفـة العـرب بنقـض الفلسفـة والدفـاع عـن الديـن » (ص ٤٤). وقد أثار هذا الطموح ثائرة صاحـب مجلـة « المنـار » رشيـد رضا، الذي انطلق، في أساس الموقف، من قدسية الإسلام والابتعاد عن إخضاعه للتنازل عن أي شبر من هيمنته في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. فكان أن عمل على تحريض « الاستاذ » محمد عبده للتصدي لفرح أنطون عبر المجلة المذكورة. والطريف في الموقف أن « صداقة » أنطون مع رشيد رضا، التي تكوَّنت في طرابلس وفي طريق النزوح إلى القاهرة، تتبخَّر تحت وطأة التطورات التي فرضت نفسها لاحقاً في هذه المدينة. فلقد تبلور الموقف وخضع للفرز الفكري والاجتماعي والفئوي، بحيث قاد إلى « الخصومة » الجديدة، ذات البعد الفكري المتميز. وما يدعو للتأمل أن فرح أنطون ومحمد عبده يقفان خصمين ندّين يحترمان قواعد الخصومة الفكرية الديمقراطية، إذ يقران بالتعدّدية الفكرية الثقافية في بلد (ووطن) يقوم على تعدّدية دينية وثقافية وإجتماعية وسياسية. ومن هنا، يصح القول بأن الحوار التاريخي بل الخصومة التاريخية بين هذين المفكرين المنوّرين محمد عبده وفرح أنطون، تقـدمـان أنموذجين كبيريـن للحـوار الفكري والسياسي والوطني. وقد نرى فيهما حالتين ما زال العالم العربي بأقطاره المتعدّدة بحاجة ملحّة إلى أمثالهما، خصوصاً بعد أن حلّت « مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢ » المتسمة بالنكـوص الشـامـل للأنظمـة العـربيـة ومناوءتها للوحدات الوطنية العلمانية في الأقطار العربية منفردة وللوحـدة العربية وللتقدم الاجتمـاعي، بما يستتبعه ذلك من مناهضة حقة لقانون

التبعية الشاملة للغرب الرأسمالي الإمبريالي وامتداده الإسرائيلي الصهيوني.

يحدّد فرح أنطون موضوع بحثه، في «ابن رشد وفلسفته»، بأنه «موضوع فلسفي لا ديني (ص ٤٩)»، أي موضوع يمثل مسألة يشترك كل الناس في حق الحوار فيها واتخاذ موقف منها. وهو، في هذا، يقف ضد الاعتقاد بأن «تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وجمع الكلمة يتم بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل (ص ٥٠) فاعتقاد مثل هذا لم يفقد مسوغاته المتحدرة من القرون الوسطى فحسب، بل إنه، كذلك، يقود إلى عرقلة عملية التقريب تلك وإلى التحفيز على اندلاع حروب دينية طائفية تذهب ضحيتها طلائع الشعب. وعلى ذلك، فالغاية من الكتاب المذكور ليست القيام بمفاضلات بين الإسلام والمسيحية، بقدر ما هي اكتشاف عناصر التوحيد بينهما، تلك العناصر التي تفضي إلى الإسهام في الوحدة الوطنية بسمتيها الكبريين، العقلانية والعلمانية.

وفي بحث فرح أنطون لتاريخ ابن رشد وتاريخ الفلسفة الرشدية، نراه يوجز الموقف بلوحة تحددت بحزبين اثنين، واحد «ينصر الفلسفة والفلاسفة وحزب يكرهها. اما الحزب الذي يكرهها فهو حزب الشعب» (ص ٥٧). ومن البيّن أن مثل هذا الموقف كان ابن رشد قد أخذه من الفلسفة والشعب، في حينه. بيد أنه من الضروري الإشارة إلى أن جوهر هذا الموقف وذاك لا يقوم على «نخبوية» ثقافية أريستقراطية، بقدر ما يتمثّل بمحاولة الدفاع عن الفلسفة ذاتها. أما هذه المحاولة فقد تمت في مرحلة كانت فيها الفلسفة مخضَعَة للدين ورجاله المتزمّتين المتحالفين ـ هنا وهناك وعموماً ـ مع السلطة الإقطاعية المضادة للفكر العقلاني المستنير والديمقراطي وللوحدة الوطنية العقلانية العلمانية، أي المضادة ـ أساساً ـ للشعب نفسه، المُجهّل بايديولوجيا السلطة هذه الوهمية الإيهامية. ومن

هنا، قد نقول، إن فرح أنطون في موقفه ذاك، كان يطمح إلى تحرير «الشعب» من ربقة العبودية، التي أحكم قبضتها عليه النسق الديني السلفوي المتزمّت والمناهض للعقل (والتأويل العقلي للدين، كما سيقول فرح أنطـون أيضاً). أما مصداقية هذا الفهم للموقف الأنطوني فتبرز في تقرير فرح أنطون أن السلطان «إذا كان من محبّي الشهرة لدى الشعب دون أن يهمه خير الشعب الحقيقي قيّد العلم بقيود حديد تـزلّفـاً إلى ذلـك الشعـب» (ص ٥٨). ومن هنا، نفهم لماذا اضطهد ابن رشد، في حينه، ولماذا طلب فرح أنطون «حماية كتابه من قبل الحكماء» حيال ما قد يصدر من «**أعلى ومن تحت**» ضده.

إن تلك العلاقة التاريخية المعقدة بين السلطة والشعب والفيلسوف تشير إلى أن الموقف النظري المعرفي يصبح أكثر صعوبة وحساسية حين يندلع حوار بين الفيلسوف والسلفوي الديني. فإن الأول - وقد صهرته الفلسفـة بإظهارها له ضعفه ومعرفته النسبية - يصبح «أكثر تساهلاً وتسامحاً في رأيه ومعتقده لأنه يترك الاعتقاد بأن الحقيقة محصورة في يده وحده. وحينئذ ينحصر همه في إصلاح هذه الأرض وخدمة الإنسانية فيها على وجه عام» (ص ٥٩). إن إنسانوية (النزعة الإنسانية) فرح أنطون تبرز هنا بوضوح وعمق، وذلك حيث ينيط مصائر الإنسان، ببؤسه وسعادته، به هو نفسه، مما يجعله مسؤولاً عن عالمه ويحرّضه على الدفاع عن حقوقه ومصائره تحقيقاً لحريته وسعادته. ومع ذلك، فإن هذا المنوّر يظل يرى واقعه من حيث هو، أي في تكوّنه التعددي على مجمل الصعد. ومن ثم، فإن تحقيق مصالحة بين أطراف هـذه التعـدديـة، وفـق مبـادىء العلم والعقـل والفلسفة، يمثل أمراً لا مناص منه من أجل خلـق مجتمـع قـادر على حـل مشكلاته الكبرى. وهذا ما يدعوه بشغف إلى استعادة ما حققه المسلمون

والمسيحيون واليهود ـ بصفتهم أنساقاً دينية عقيدية ـ من تصالح أزال بينهم أسباب الشحناء (ص ٥٩) . فكأنه بذلك يدعو إلى تمثل ذلك الموقف في مرحلته هو ، تلك المرحلة التي اتسمت بغير قليل من الخصومات والصراعات الدينية الطائفية ، وفي المراحل التالية (وخصوصاً الراهنة منها)ـ تلك المراحل التي استشرت فيها تلك الصراعات بقيادة قوى ظلامية مضادة للحق الإنساني الأول في حرية الفكر والتعبير والنقد العقلي الديمقراطي .

وهنا ، يضعنا أنطون ثانية أمام واحدة من الصفحات السوداء التي خطتها القوى الظلامية ضد ابن رشد وفلسفته ، وهي « محاكمته » من قبل « مجلس » تألف وانعقد بأمر السلطان ومن حوله من سدنة الفكر السلطوي الظلامي ، وما تمخّض عن هذه المحاكمة من « صك حرمان » بصيغة منشور أدان فكر ابن رشد وشهّر به على رؤوس الأشهاد . وقد أورد فرح أنطون ذلك نقلاً عن « الأنصاري » المؤرخ ، ليس لغاية تأريخية فحسب ، بل كذلك بغية التنديد بمثل هذه الجرائم الموجهة ، بالحد الأدنى ، ضد حقوق الإنسان في حرية الفكر والتعبير والنقد العقلي الديمقراطي . وفي سياق ذلك وفي أعقابه ، يفصح فرح أنطون عن ثقته العميقة في أن « الحقيقة متى وجدت طريقها جرت فيها بقوة الصاعقة فلا يقف في وجهها شيء . وما طريق الحقيقة سوى القوى الأدبية العظيمة التي هي كل الإنسانية في الإنسان والتي تدفع النفس إلى العمل الحر والقول الحر » (ص ٧٥) . فهو هنا ، وإن أفصح عن بعض القصور في فهم السياق التاريخي الاجتماعي للحقيقة ، فإنه يظل ينطلق من فهم أولي للعلاقات الاجتماعية ، التي أحاطت بابن رشد وبه هو نفسه . ومن هنا ، نتفهّم ما يعلنه من أن جذر الدين يكمن في ضعف البشر وطمعهم وجهلهم وشرهم (ص ٧٦) ، أي في حالة متسمة بالبؤس الاجتماعي والقصور المعرفي .

ونرى أنطون يدافع عن ابن رشد ويمجده لرفضه ما أعلنه أفلاطون في « جمهوريته » عن تخصيص قومه اليونان بالذكاء . فهو (ابن رشد) يعلن في شرحه لذلك الكتاب ، ما يقترب من مساواة الشعوب في الذكاء ، ومن ثم من الإقتراب من رفض العرقية البيولوجية أو الفكرية في فهم الشعوب عموماً . فكأن أنطون، في ذلك، يشير إلى موقفه من وطنه الطامح إلى تحقيق وحدته الوطنية العقلانية العلمانية. ويأتي على المصائر التاريخية للتركة الرشدية، فيلاحظ أن هذه الأخيرة تدان وتخنق في الأندلس، في حين أنها تزدهر في أوروبا وتتبناها طلائع الفكر الحر هناك، ليصل إلى التأكيد على ديمقراطية العقل والعلم عبر القول بأن ابن رشد لو علم ذلك « لكسر يومئذ قلمه ومات حزناً وغماً » (ص ٧٩) ، وعبر التساؤل التالي ، بعد ذلك مباشرة، : « ولكن علام يكسر الاستاذ ـ محمد عبده ـ قلمه . أما هو الذي كان يعلّم الناس أن البشر أخوان في كل مكان. أما هو الذي كان يوجب الأخذ عن غير المشاركين كما ذكر ـ ابن رشد ـ في كتابه فصل المقال » (ص ٧٩) .

★

لا بد هنا من القول بأن أصل الخلاف الفلسفي والديني والسياسي الذي نشأ بين محمد عبده وفرح أنطون كان قد انطلق من مجموعة من المقالات نشرها الثاني في مجلته « الجامعة » ، وأثارت اهتماماً نقدياً لدى الأول ، إضافة إلى مجمل الأحداث الفكرية والسياسية العامة ، التي كانت تفرض نفسها في مصر والعالم العربي وعالم الامبراطورية العثمانية وتفرض على الرجلين. أما السبب المباشر الذي دعا محمد عبده إلى الرد على أنطون فقد تمثّل بمقالة كتبها هذا الأخير حول فلسفة ابن رشد . وقد كان ذلك بمثابة مناسبة لأن يعود المؤلف لتفصيل ما جاء في مقالته وشرح ما ورد مختزلاً أو غامضاً .

وفي واقع الحال، ان هذا المؤلف « ابن رشد وفلسفته » بنصّه الأنطوني وردود محمد عبده على ما جاء فيه والردود الأنطونية على هذه الأخيرة، يمثّل وثيقة فكرية ناصعة وثمينة على مرحلة مهمة، هي مرحلة النكوص النهضوي العربي من طرف، والإصرار ـ بعناد طفولي فقد مسوغاته المستمدة من رصيده التاريخي ـ على الوقوف في وجهه وتحدّيه. لقد كانت « المياه تتدفق من وراء ظهر المنوّرين »، لتبتلع الأخضر واليابس. فالأساس المكين الذي كان من شأنه أن « يحمي ظهر » هؤلاء كان بدأ في التساقط مع تصاعد عملية إحكام القبضة الإمبريالية على مقدرات الوطن، وذلك يدأ بيد مع جحافل ـ ولا نقول بقايا أو فلول ـ الإقطاع.

ـ ٥ ـ

اتضح الموقف النظري لفرح انطوْن من خلال مجموعة من النواظم النظرية الكبرى، في منظومته الفكرية. من هذه النواظم اثنان يبرزان على الصعيد الذي نحن بصدده، ويكوّنان وجهين لمسألة واحدة. الناظم الأول يتمثَّل بالإقرار بـ « التقدم التاريخي ». أما الناظم الثاني فيقوم على رفض « الماضوية السلفية ». نتبين هذين الناظمين في متن الردود المتعددة التي قدمها أنطون على محمد عبده، إن ضمناً من خلال آرائه المطروحة أو على نحو مفصح عنه، عبر شواهد أخذها عن « جناب مقدام مصر وجريء الشرق عزتلو قاسم بك أمين » (ص ٣٢٦). ويدعو فرح أنطون، على الصفحة نفسها، القارىء للانتباه لما سيقدمه من أقوال المنور أمين قائلاً: « واستعدّ قبل مطالعته لما سيعروك من القشعريرة التي تدب في نفس كل قارىء تمر عليه أنفاس المصلحين الحقيقيين ». أما هذه الأقوال فهي: « أيٌّ زمن من الأزمان السابقة كان منزها عن العيوب حتى يصح أن يقال (إنه

نموذج الكمال البشري). الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي بـل إن أراد الله أن يمن بـه على عبـاده فلا يكـون إلاّ في مستقبـل بعيـد جداً... وسواء صح أن النساء في أزمان خلافة بغداد أو الأندلس كنّ يحضرن مجالس الرجال أو لم يصح فقد صح أن الحجاب هو عادة لا يليـق استعمالها في عصرنا... والذي أراه أن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن ننهض جميعاً لمحاربتها لأنه ميل يجرنا إلى التدني والتقهقر» (ص ٣٣٤). بل إننا نتبين هذا الموقف، المناهـض للسلفـويـة الماضوية، في تشكيك أنطون في «الوحدة الدينية» وفي رفضها قطعياً. فهو يعلن بوضوح: «وإذا كانت الوحدة الدينية محالاً كما تقدم وتغير شروط الأديان وحالاتها بتغير الزمان والمكان أمراً لازماً فالرجوع إلى الأصل أمر محال وخصوصاً في زمن كهذا الزمن (ص ٢٨٢)» حول ذلك، أيضاً: (أنظر ص ٢٨٣، حيث يرفض أنطون قول محمد عبده بأن سبب التـأخر هو سـوء فهـم الديـن وأن «الرجـوع إلى الأصـل» شرط كـل إصلاح»، وكذلك: ص٢٨٤، حيث يستنبط أنطون، بحق، إتجاه محمد عبده العام في رفضه لفكرة التقدم التاريخي). من ذينك الموقعين النّاظمين، ندرك البنية الاستراتيجية للفكر التنـويـري الأنطوني، وفي ضوئهما تتضح معالم آرائه حول ابن رشد ومقاصده من التعرض لها. ونعني بذلك أن فرح أنطون حتى في المواضع الأكثر تجريداً في بحثه في فلسفة ابن وشد وفي ردوده الفلسفيـة على محمد عبـده، يظـل ينطلق مـن الموقعين المنهجيين المذكورين، اللذين انطويا على هموم عصره المتعلقة بكيفية الخروج من التخلّف الحضاري واللحاق بالحضارة الغربية.

وفي أثناء عرض أنطون لفلسفة ابن رشد، تبرز مسائل تتحول إلى نقاط احتكاك كبرى بينه وبين محمد عبده. وفي سياق ذلك، يتضح أن

فرح أنطون أدرك، بعمق وإلى حد كبير، أهم المسائل الفلسفية الرشدية؛ بغض النظر عن بعض المسائل الأخرى التي كانت غير واضحة المعالم على نحو معمق بالنسبة إلى المؤلف. من هذه المسائل ـ مثلاً ـ تلك التي تتصل بـ «علم الكلام وعلماء الكلام». فأنطون، هنا (أنظر ص ٨٩)، ينطلق من تصور شائع يعود إلى ابن خلدون وغيره ويتصل بتعريف «علم الكلام» هذا. فحسب هذا التعريف، يظهر علم الكلام بمثابة «علم الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية». أما وجه القصور في ذلك فيقوم على أن «العلم» المذكور لم يكن لدى جميع ممثليه علم حجاج ودفاع عن العقائد الدينية بأدلة عقلية، بل هو ظهر لدى آخرين ـ مثل بعض المعتزلة ومنهم النظّام ـ بصفته نسقاً معرفياً منطقياً، مخترقاً بمقدمات منطقية عقلية ومنتهياً إلى نتائج عقلية ومادية. ومن ثم، فعلم الكلام المعني برز، من حيث هو تمهيد تاريخي للفكر الفلسفي العربي الإسلامي. والأمر كذلك يتصل بالتصوّف الإسلامي. فأنطون يعتبره ذا مصادر فارسية وهندية لا إسلامية (ص ١٠٥). وقد أثبت البحث التاريخي إسلامية المصدر الرئيسي لهذا التصوّف، دون أن يهمل مصادر أخرى له، منها المصدران المنوّه بهما. ولعلنا نضيف إلى ذلك مسألة شروط نشوء الفكر الفلسفي (العقلي المنضبط هنا) وبزوغه واضمحلاله. ففرح أنطون، هنا، لعله وقع فيما كان شبه مهيمن في الأدبيات الاستشراقية (ولا ننسى رينان نفسه الذي انطلق منه انطون في دراسته للفلسفة الرشدية وفي فهمه لتاريخ الفلسفة والدين) في إطار التصنيف اللاتاريخي المثالي والعرقي للشعوب و«عقلياتها». فهو يجيب عن السؤال حول بزوغ الفلسفة وانتصارها في أوروبا، ويعلل من ثم، عدم اختناقها هناك بما يلي: «الجواب عن ذلك ينحصر في أربعة أمور، الأول ان جميع اللاهوتيين كانوا مقرين لأرسطو ومعترفين بفلسفته... والثاني ان النسل الهندي الأوروبي الذي تألفت منه أمم أوروبا نسل ذو مزية

على باقي الشعوب من حيث حب الفلسفة والعلم، كما أن الساميين أي الشرقيين كانوا ممتازين بخروج الحرية والدين...» (ص ١٤٦). ومن هنا، فتخلف روسيا، في حينه، نابع من أن نصفها الأول أوروبي في حين أن نصفها الثاني شرقي (ص ٢٦٢). وفي موضع آخر (ص ١٤٩ - ١٥٠)، يؤكد ذلك الموقف من جهة أخرى، بحيث يرى أن «المبادىء» هي هي «في كل زمان ومكان فإنها تختلف باختلاف العقول التي تتصرف بها والأحوال التي تنشأ فيها». وتفحص دقيق في واقع الحال النهضوي العربي البرجوازي آنذاك يسمح بقبول وجود مثل تلك الآراء الرينانية الأنطونية، وذلك من موقع عملية التقحّم الثقافي الاستشراقي الغربي، التي كانت تأخذ أبعادها في العالم العربي، في حينه، يدأ بيد مع تعاظم عملية اقتسام العالم بين الغزاة الإمبرياليين. ولعل تصوّر فرح أنطون الذاتي اللاتاريخي حول «النهضة واقعاً ومفهوماً» يدعم ما أتينا عليه. فهو يلحّ على «الإهتمام بالمعرفة» بمثابة معيار النهضة (ص ١٣٣)؛ ومن ثم، فهو يرى في حادثة صعود الاستاذ نقولا ليونيكوس توموس منبر التعليم في كلية بادو وإلقائه محاضرة في فلسفة أرسطو باللغة اليونانية، بداية لنمو النهضة اليونانية في إيطاليا (أنظر ص ١٥٢ - ١٥٣). بل هو يرى أن عهد سوريا بالنهضة الحديثة هو «عهد دخول المرسلين الأميركان والمرسلين اليسوعيين إليها. وإذا كان ذلك الموقف لا يخرج عن المنطلقات الفكرية للنهضويين، فإنه يعبر عن مفارقة وتناقض قائم بين المفهومين التاليين «فكر نهضوي» و «فكر نهضة»، بحيث قد لا يعبر الأول عن وضعية نهضوية ناجزة بقدر ما يعبر عن فكر نهضة ما تزال مشروعاً، وبحيث يعني الثاني - أساساً - فكر وضعية نهضوية آخذة في التهيمن والسيادة. وإذ يتابع فرح أنطون عرضه للمسائل الفلسفية الرشدية، فيأتي على «المادة وخلق العالم» و «اتصال الكون بالخالق» و «الخلود»، وكذلك على «الفلسفة الأدبية الرشدية»،

فإنه يتوقف ملياً عند الموقف الذي يرد عند ابن رشد على صعيد « وحدة الأديان ». فهذه الفكرة، التي يجعل منها أنطون منطلقاً لإقامة « اتحاد حقيقي » بين الفئات المختلفة في انتماءاتها العقيدية في العالم العربي، يجد عند ابن رشد ما يدعمها ويقودها إلى تصوره (أي أنطون) حول المجتمع الوطني العلماني العقلاني. فهو، في هذا، يميز بين « المبادىء الثابتة العامة » و « الاعراض الطارئة الخاصة »، محدداً الأولى بالأسس التي تقوم اليها كل الأديان مشتركةً، والثانية بالشرائع التي تظهر بصيغ خاصة بكل دين منفرداً. ومن هذا الموقع، يستقي إمكانية الاتحاد المشار إليه ضمن اعتبارين اثنين. الاعتبار الأول منهما يكمن في النظر إلى تلك « المبادىء » بمثابتها مبادىء أخلاقية عامة تحث على الفضيلة والمحبة والتسامح، في حين أن الثاني يقوم على النظر إلى « الأعراض الطارئة الخاصة » على أنها تلك الممارسات والأنشطة والطقوس، التي يمارسها المؤمن من أي دين على نحو خاص، دون تدخل في الحياة العامة. وفي كلا الاعتبارين، تبرز قوانين وقواعد وضوابط إنسانية وضعية، متمثلة بالدستور والقضاء، تحكم ذلك الاتحاد البشري العام. وبصيغة أخرى، نجد أنفسنا في حصيلة هذا الموقف أمام المبدأ العلماني الوطني العقلاني: الدين لله والوطن للجميع. وقد استمد أنطون ذلك، كما أشرنا، من حوافز رشدية، خُصوصاً حيث يعلن أن ابن رشد تسامح وتساهل « بشأن باقي الأديان ». فإن قوله (إن الحكيم لا يتعرَّض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة وأن الشرائع كلها نبهت بما يجب تنبيه الخاصة والعامة إليه... بل يجب تأويلها أحسن تأويل لأنها كلها حق...). وكأنه رحمه الله قد رسم بهذين القولين طريق الإلفة الحقيقية في الشرق ودائرة الاخاء الممكنة... وكأنه قال إن الذي يطعن في أحد الأديان ليثني على دين آخر.. يكون كمن يطعن على جميع المبادىء الدينية العامة المشتركة... فنحن ننحني هنا باحترام أمام أبي الوليد لشكره على هذا

القول... ونهديه هذا الشكر باسم النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادىء الإخاء والإنسانية » - (ص ١١٧ - ١١٨).

ويتعاظم الاهتمام بالإرث الفلسفي والاجتماعي السياسي الرشدي لدى أنطون، حين يأتي على الحديث عن موقف ابن رشد من « المرأة » ومن « الاستبداد السلطوي ». وهنا يكمن، في الحقيقة، أمر على غاية من الطرافة والخطورة بالنسبة إلى المشروع التنويري الأنطوني، بل كذلك بالنسبة إلى المصائر اللاحقة لهذا المشروع، نعني بذلك المرحلة المعاصرة. فأنطون يورد الأقوال الرشدية التالية وهو مفعم بالحماسة الدافقة والثقة بآفاق التقدم: « أما رأيه في النساء فهو منطبق كل الإنطباق على رأي جناب قاسم بك أمين مؤلف كتابي تحرير المرأة والمرأة الجديدة. فإنه يرى أن الاختلاف الذي بين النساء والرجال إنما هو اختلاف في الكم لا في الطبع... والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال كالحرب والفلسفة وغيرهما ولكنهن أضعف من الرجال فيها. على أنهن قد يفقن الرجال في بعض الأمور كفن الموسيقى مثلاً... ولذلك لا خوف على المملكة من قبضتهن على أزمة الاحكام فيها... وهو يقول في هذه المسألة الخطيرة ما خلاصته: (إن معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة. فهي عندنا كأنها لم تخلق إلاّ للولادة وإرضاع الأطفال. ولذلك تفني هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة... فإن حياتهن أشبه بحياة النبات وهن عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيماً في مدننا لأن عدد النساء فيها مضاعف عدد الرجال وهن عاجزات عن كسب رزقهن الضروري) (ص ١٢٤ - ١٢٥) ». ويتابع أنطون، على صعيد الموقف من الاستبداد السلطوي، معلناً أن من « رأي ابن رشد أن الحاكم الظالم هو الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب. وأن

شر الظلم ظلم رجال الدين » (ص ١٢٥).

إن فرح أنطون يشعر بغبطة عظيمة إذ يتبيَّن عند ابن رشد ما يتحدث به باسمه هو نفسه في عصر طغيان الحروب الطائفية والتدخلات الإمبريالية في شؤون الوطن وتصدّر السلطات الدينية الطائفية مكان الصدارة من هرم المجتمع. ومن هنا، فإن « النبت الجديد في الشرق أي الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادىء الإخاء والإنسانية » يرى في ابن رشد رائداً عظيماً لأهدافه المتمثلة بمجتمع جديد يقوم على فصل الدين عن الدولة (العلمانية) والوطنية والعقلانية، إضافة إلى ديمقراطية الحكم المدني، ونستطيع الاستمرار في هذه المسألة، لنرى أن أنطون إذ انطلق من ضرورة تحقيق هذه المهمات في الداخل ومن الداخل، فإنه كان يضع نصب عينيه أمراً آخر اعتبر مهماً من أجل تحقيق تلك الأخيرة وتوجيهها بصورة دقيقة وسريعة. ذلك هو التوجه إلى « الغرب » في حضارته الصناعية التقنية وازدهاره الثقافي والعلمي.

إن هذه مسألة ظهرت في ثنايا المؤلف الأنطوني « ابن رشد وفلسفته ». وما يلفت الانتباه تلك الشواهد التي ينقلها أنطون عن قاسم أمين حول المسألة المعنية والتي تضع الأمور في حالتها القصوى، في حينه. ومن ذلك - مثلاً - الأفكار التالية: « ليس.. من دواء إلاَّ أننا نربي أولادنا على أن يتعرّفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها... وإن أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة للعلم... من هذا يتبيَّن أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأه أن تلك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية. وكأنما نريد أن نمحو ما يلحقنا من هذا الاعتراف ونأخذ

بثأرنا فلا نجد وسيلة لذلك إلاّ أن ندعي أننا أرقى منهم (الغربيين) في الآداب وأنهم سبقونا في الماديات» (ص ٣٣٥). وبعد ذلك، يعلن فرح أنطون ما يلي ملخصاً الموقف: «مما تقدم يتضح أن مدنيات الأمم (بعد تكوّنها وتمدنها) لا تتوقف على الدين بل على العلم» (ص ٣٣٧).

- ٦ -

يبرز «الباب الثالث» من المؤلف الأنطوني «ابن رشد وفلسفته» بأهمية خاصة، نظراً لـ «راهنيته المباشرة» في حينه. فلقد انطوى على «ردود الاستاذ» على آرائه التي نشرها في مجلة «الجامعة» ونشرها، بعد ذلك، في هذا المؤلف. فهي، بهذا الاعتبار، لها أهمية تاريخية وأخرى نظرية فكرية.

ينطلق فرح أنطون من «وضع الأمور في نصابها»، أي من الإقرار بكونه «نداً شرعياً» في خصومته الفكرية مع محمد عبده. فكلاهما ينتمي إلى مصر وسوريا أو أي بلد عربي آخر. وعلى ذلك، فإن يكون الأول مسيحياً، لا يغيّر من ذلك في شيء. وإذا ظهر موقف آخر فلا بد، أن يكون مشكوكاً فيه. وعلى هذا، «لماذا يحمّل الاستاذ المسيحية كلها تبعة الفظائع التي صنعها بعض من رجالها وعمالها البسطاء والجهلاء في الغرب. نحن الآن في الشرق لا في الغرب.. والشرقيون المسيحيون لا علاقة لهم بالغرب إلاّ كما لإخوانهم المسلمين علاقة به» (ص ٣٢١). ويحدد أنطون ما يحدث في مجتمع تعيش فيه فئة قوية وأخرى ضعيفة مهضومة الحقوق. ففي هذه الحال، تتدخل قوة دولية خارجية في شؤون المجتمع بزعم حماية الفئة الضعيفة. «وهنا الطامة الكبرى لا على فريق فقط بل على الجميع إلاّ

القوي المتداخل بحجة الغيرة ولا يكون غرضه الحقيقي إلاّ (الإغارة) ليصيب المنفعة ». ههنا، نواجه ملامسة عميقة من قبل أنطون لآلية التدخل الإمبريالي في البلدان الضعيفة، تلك الآلية التي يخضع لنتائجها المدمرة كلا الفريقين، (الأكثرية الإسلامية والأقلية المسيحية) دون أن يدرك ذلك أحياناً من على رأسها أو - في أحيان أخرى - بمعرفة هؤلاء وبالتواطؤ معهم (أنظر كذلك: ص ٢٥٢).

وبعد ذلك، ينتقل فرح أنطون إلى نقطة دقيقة الحساسية في رده على محمد عبده الذي يعمل على هدم المسيحية كدين لاعقلي ومن موقع « عقلي إسلامي ». فهنا (ص ٢٣٤ - ٢٣٦) يعلن أنطون أن مثل هذه المهمة زائفة عقلياً، لأن هدم أسس المسيحية كدين هو بمثابة هدم أسس الدين عموماً، أي كل دين، بما في ذلك الإسلام. وذلك لأن كل دين يقوم على أساس ماورائي لاعقلي. وإذا كان الأمر كذلك، فليحجم محمد عبده وغيره عن مثل هذا النقد المسدود الآفاق، ويجلس إلى مائدة الحوار الوطني العلماني العقلاني مع الآخرين لحل مشكلاتهم المشتركة والالتفات إلى الكفاح ضد العدو المشترك، التخلف والإنقسام في الداخل و« الأغوال الهائلة المسلحة بالأسلحة الجهنمية ؟ (ص ٢٥٣) في الخارج. أما ذلك الحوار الوطني العلماني العقلاني فمن شأنه أن يتضمَّن، بالضرورة وفي الإطار المحسوس، الإقرار بمجتمع مدني يقوم على الحرية والتآخي والإنسانية، ومن ثم على فصل الديني عن الزمني، والعلم، والعقل، والوطنية؛ مع أن الدين يظل يمارس دوره في « القلب الخاص » مؤيَّداً بشرعيته هذه من قبل العقل، بقدر ما يكون هذا الأخير مؤيداً منه (القلب)، وذلك بمعنى عدم التدخل في شؤونه العامة. ومن هنا، هذا الأمل الكبير لأنطون الذي يجده « فيك أيها العلم المقدس والفلسفة المقدسة. ولا رجاء إلاّ فيك يا

طبيعة الإنسانية.. وعقلاء البشر (الهادفين إلى) إصلاح الأمم (ص ٣٣٧).

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفصل بين السلطتين المدنية والدينية هو السبب الحقيقي في التساهل الحقيقي بين الطوائف والفئات العقيدية الدينية. وإذ يعترض (الاستاذ) على احتمال تحقيق ذلك الفصل بين السلطتين إعتقاداً بأن «الملك الذي يحكم الأمة كيف يمكنه التجرد من دينه...؟ (ص ٢٦٠)، فإن الإجابة الأنطونية التالية عليه تنطوي على عمق في فهم المشكلة القائمة بقدر ما تشير إلى دعوة للتحالف الوطني العلماني العقلاني. إنه ينطلق، أولاً، من تحديد دواعي ذلك الفصل، حيث يراها في النقاط التالية: «إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية» (ص ٢٤٨)؛ و«الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة» (ص ٢٤٩)؛ و«ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شُرّعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا» (ص ٢٤٩)؛ «ضعف الأمة واستمرار الضعف إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية» (ص ٢٥٠)؛ وأخيراً «استحالة الوحدة الدينية» (ص ٢٥٤). وحيث يكون الأمر كذلك، فإن الحاكم «مقيد بمجالس شوروية... والصحيح أنها مجالس (أمر) لا (شورى)» (ص ٢٦٢)، مما يضبط سلوك الحاكم وأفكاره اعتقاداته، بما يتوافق مع مهماته في الحكم، أي بحيث يغيّب الموقف العقيدي الديني لصالح الموقف الوطني العلماني العقلاني المشترك بين أبناء الشعب. وإذا اعتقد محمد عبده أن المسألة تحل بوجود «مستبد عادل»، فإن هذا لا يحلّها بمجرَّد وجود شخص تمثّل فيه هذا الأمر (مثل عمر بن الخطاب). ذلك لأن المسألة ليست فقط في

« العدل »، وإنما أيضاً في « ديمقراطية الحكم »، التي تعني إشراك الجميع من الشعب في السلطة ؛ بغض النظر عن أن « عمر بن الخطاب » لا يتكرر دائماً (أنظر : ص ٢٦٥).

وهنا، نلاحظ التأثير الليبرالي السياسي اللاتاريخي في فكر أنطون السياسي، وذلك حيث يرى في « الحكومة » بنية سياسية فوق - اجتماعية طبقية. فوظيفتها، بحسب ذلك « سلبية لا إيجابية. فهي عليها فقط (حماية حرية الشخص)... فهي لم تُنشأ لتكون تاجراً ولا صانعاً ولا مدبراً ولا معلماً للحقوق والواجبات.. وحرية الشخص هذه لا حدّ لها كما جاء في البند الرابع من بنود (حقوق الإنسان) إلاَّ حرية الشخص الثاني » (ص ٢٦٩). في ظل مثل هذه الحكومة التي تحكم في مجتمع وطني علماني عقلاني، لا يغدو معيار النظر إلى الإنسان ما يمثله من عقائد دينية، « لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق » (ص ٢٤٣)، وإنما يصبح مجسداً بموقعه من التجمع البشري الوطني بما يقتضيه من واجبات وحقوق تعود جميعها لخدمة الوطن. وعلى ذلك، فالإنسان « من حيث هو إنسان فقط أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذاك بل من يوم يولد » (ص ٢٤٤). وجدير بالاهتمام، في هذا الصدد، ما كتبه أنطون حول تأثره بأفكار أوغست كونت الذي شرع ينشر له مبادىء (الفلسفة الحسية). كتب في (الجامعة، مجلد ٤، السنة الرابعة، ص ٢١) محدداً الفائدة التي حصلها من هذا الكتاب: « هذه الفائدة هي تقديس الإنسانية واحترام شخص الإنسان احتراماً مطلقاً... ومن هنا نشأ ارتقاء حقيقي في حالة الإنسانية ».

وإذن، إذا كانت « المدنية الحقيقية تقتضي أن لا يميز إنسان على إنسان في هذه الأرض تبعاً لدينه أو مذهبه، بل تبعاً لكفاءته وقوته العقلية »، فإن « المصلحة العمومية (تصبح) هي أساس هذا الإمتياز » (ص ٣٢٥). ويصل أنطون إلى القول بأن ما يدعو إليه محمد عبده من « الإصلاح بالدين » عبر « الطعن على دين آخر وتقبيح طبيعته »، أمر يُقعد همم الشرقيين عن إنجاز مهماتهم. ولذلك، فمن الوهم الاعتقاد بأن « العلم سيلجأ إلى المدنية الإسلامية في المستقبل »، وبأن « الأمة الإنكليزية الحرة إذا درست الإسلام درساً صحيحاً فإنها تدخل فيه أفواجاً وإذا دخلت في الإسلام فإنها تملك بالمسلمين الشرق كله ولا يبعد أن تملك بهم الغرب أيضاً » (ص ٣٢٦). ذلك لأن الكمال البشري هو أمامنا لا وراءنا (ص ٣٢٦). وهكذا، « كانت طريقة البشر في الزمن الماضي أي إخضاع الناس للوحدة الدينية (بالقوة) لبناء الملوك والرؤساء مصالح الأمة وحياتها على هذه الوحدة. أما اليوم فقد ارتقت الإنسانية عن هذا المطلب... وصارت تطلب الوحدة من طريق (الوطنية) » (ص ٢٥٧).

في تلك الآراء نواجه فرح أنطون وقد غدا مصهراً تشابكت فيه المؤثرات الداخلية الحاسمة بمؤثرات أوروبية، خصوصاً تلك التي انطلقت من مبادىء الثورة الفرنسية العظمى في الحرية والإخاء والمساواة وحقوق الإنسان، والتي كانت جحافل نابليون قد حملت منها أصداء كبيرة حين دخلت مصر غازية؛ ومن ثم تعرفه على أفكار جان جاك روسو ولا بريير وجول سيمون، وكذلك وفي سياق آخر كارل ماركس. ولا بد هنا من التنويه بالموقف الدقيق والمستنير الذي اتخذه فرح أنطون من محمد علي وتجربته الرائدة. وهذا ما يعيدنا إلى ما أتينا عليه من مواقف أنطونية لنتبين أنه لا يمكن فهمها بعيداً عن العمق الفكري والسياسي الذي تركته تلك التجربة

في حياة وعمل أنطون وغيره من النهضويين المنوّرين. يكتب أنطون، في هذا الصدد وبمعرض الرد على كتابات صدرت في «المنار»، بأن هذه المجلة «تدافع عن الاستاذ على هذا الأمير العظيم يوم تذكار مرور مئة سنة على دخوله القطر المصري (وتقول) عنه في مقالات طويلة إن إخماده ثورة الوهابيين كان ضربة قاضية على الإسلام فإن هذا القول لا يقدم ولا يؤخر شيئاً. وإنما نقول إن ذلك الأمير العظيم والقائد الكبير الذي كان نابغة الشرق في زمنه رأى بعقله الكبير الراجح وخبرته الواسعة لأمور العصر الجديد وحاجاته الجديدة أن تلك الدعوة التي كان يدعو إليها الوهابيون إنما هي بمثابة نفخة في رماد أو صرخة في واد. فإن الأصل لا يقلَّد مهما كان مقلده مخلصاً» (ص ٢٨٣).

هل علينا، أخيراً، أن نقول إن كلتا التجربتين أخفقت التجربة السياسية الاجتماعية والاقتصادية والتجربة الثقافية الفكرية؟! وإذا كانت الإجابة الإجمالية والعامة على ذلك بالإيجاب، فهل علينا أن نجيب على النحو نفسه عن السؤال الآخر التالي: هل ستسقط مشاريع حركة التحرر العربية المعاصرة تحت قبضة التواطؤ ما بين القوى العربية الرجعية الظلامية والمستنفدة تاريخياً من طرف وقوى الغزاة الإمبريالية والصهيونيين من طرف آخر؟ إن إجابة عن هذا السؤال مرتهنة بإعادة بناء حركة التحرر تلك بصيغ تضعها أمام مهماتها التاريخية الكبرى بمزيد من الدقة والعمق والفاعلية. ولا نشك لحظة واحدة في، أن ذلك سوف يكون أنشودة مستقبل الوطن العربي المظفرة.

لقد أصدر فرح أنطون كتابه، موضوع بحثنا هنا، عام ١٩٠٣. وها قد انقضى ما ينوف على ثمانية عقود على صدوره؛ فهل ما زال الكتاب راهناً في مرحلتنا نحن؟ لعلنا نقول، إن هذه المرحلة بالذات هي التي تجعل منه الأكثر راهنية؛ مع التنويه بأن الكثير من المسائل التي طرحت

فيه، اكتسبت أبعاداً جديدة بالاعتبارين المعرفي النظري والايديولوجي. وتظل، مع ذلك، فكرته الرئيسة ـ في دلالاتها الكبرى ـ محوراً رئيساً من محاور الصراع العربي التقدمي الراهن: إنه النضال من أجل مجتمع وطني ديمقراطي علماني على صعيد الأقطار العربية منفردة ومن أجل مجتمع عربي موحد ديمقراطياً اشتراكياً. وهنا يكمن المغزى العميق وذو الرؤية الاستراتيجية النافذة لهذا التساؤل الذي يطرحه فرح أنطون في أواخر كتابه الريادي العظيم: «متى يصل الناس إلى زمن يقرأون فيه كتاباً كهذا الكتاب بضجر وملالة لأنه بمثابة تاريخ قديم لم يبق في الأرض احتياج لموضوعه» (ص ٣٣٧). وهذا يجعلنا نعود إلى ذلك «النبت الجديد» الذي خاطبه فرح أنطون، لنتوجه إليه ـ وقد طرأت عليه تحولات بنيوية أساسية ووضع أمام نفسه مهمات كبرى تمثل وريثاً شرعياً لمهمات النبت الجديد الأنطوني ـ، معلنين أنه هو المعني أولاً وأخيراً بإنجاز الحدث الأعظم في تاريخ العرب المعاصر، حدث التقدم الاجتماعي والوحدات الوطنية الديمقراطية العلمانية والوحدة العربية الديمقراطية الاشتراكية. وإذا كان الأمر كذلك، فلنقل مع فرح أنطون، المفكر النهضوي العظيم: «فليحذر العالم من يوم يصير فيه الضعفاء أقوياء والأقوياء ضعفاء»! (ورد ذلك في تصديره لروايته: الدين والعلم والمال، أو المدن الثلاث).

ذلك هو فرح أنطون، الذي نقدم لكتابه هنا براهنيته الوطنية العلمانية الكبرى، وأهميته الأكثر خصوصية. وذاك هو محمد عبده، أيضاً براهنيته الدينية المستنيرة الديمقراطية وأهميته الأكثر خصوصية. وعلى الفكر العربي الديمقراطي العقلاني المعاصر أن يمارس دوره النقدي العميق في عملية تمثل وتأصيل هذين العملاقين في حياتنا العربية المعاصرة.

١٩٨٨

من «الغزو الثقافي الى التدخل الثقافي»

قلما نتصفح دورية صحافية أو ثقافية ولا نواجه فيها بحثاً في « الغزو الثقافي » أو إشارة إليه أو تعليقاً عليه. يحدث ذلك على الأقل منذ حرب حزيران ١٩٦٧، ويكتسب حالياً أبعاداً أكثر اتساعاً وشمولاً للأوساط الثقافية العربية. وهذا يعني أن الموضوع المعني يتصل بالناس عموماً، وبالكتاب والمثقفين خصوصاً، بأكثر من سبب، ويقود إليهم كما يقودون إليه عبر أكثر من جسر. وجدير بالاهتمام أنه بالرغم من اتساع هذا الموضوع وشموله، فإنه بحاجة إلى إيضاح منهجي مبدئي يمكن، بغيابه، أن تنشأ جملة كبرى من الأوهام.

إن « الغزو الثقافي » مصطلح يحمل التباساً أو ربما كذلك إشكالاً فحين يظهر بأقلام بعض الكتاب والمثقفين، فإنه يعني، عادة، أن هنالك طرفين اثنين، الأول منهما غاز والآخر مغزو. وبتعبير اقتصادي إجتماعي يمكن القول، إن الطرف الأول يمثل ـ والحال كذلك ـ من يمارس الاضطهاد، في حين أن الطرف الثاني يحمل سمات من يمارس الاضطهاد عليه. نضيف إلى ذلك أنه إذ يتم الحديث عن « غزو ثقافي » على لسان أولئك الكتاب والمثقفين، فإن المعني بهذا هو غزو العالم العربي ثقافياً. أي أن الحقل الجغرافي والبشري لفعل ذلك الغزو يتجسد بهذا الأخير.

إن وجه القصور والخطأ المنهجي في ذلك المصطلح يكمن في أن « المصطلح » ينظر إلى طرفي المعادلة، الخارجي والداخلي، على أنهما كانا، أساساً، وما يزالان متعارضين. فهنالك الغازي والمغزو، المضطهِد والمضطهَد، الفاعل والمفعول، وأخيراً المجرم والضحية. بيد أن تَفحصاً تاريخياً واجتماعياً لواقع الحال، يري أن المسألة ـ منذ نشوء العلاقة بين الاستعمار الغربي الحديث والعالم العربي في القرن الثامن عشر ـ لا يمكن اختزالها وتلخيصها بمصطلح « الغزو الثقافي » وما يوازيه من مجالات أخرى، مثل « الغزو الاقتصادي » إلخ.. فنحن، هنا، لسنا إزاء طرفين متعارضين إطلاقاً وقطعاً، بقدر ما نحن حيال موقعين يتممان بعضهما بعضاً وظيفياً. ولمزيد من الإيضاح ينبغي القول، إن « العالم العربي » الذي يعلن أنه مغزو، ليس ذا نسيج واحد وبعد واحد وطراز واحد. لقد كان ـ منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن ـ قائماً على مجموعة أوضاع ومواقف وآفاق اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، بحيث لا يتيح للباحث أن يطلق حكماً بتجانسه ووحدته ضمن هذه الصعد.

لقد حدث أن نشأت مواقف متعددة ومتمايزة في العالم العربي من الحضارة الغربية الرأسمالية ومن تدخل الاستعمار الغربي الرأسمالي بهذا العالم. ولما كانت عملية التدخل المعنية قد تمت في مرحلة كان العالم العربي ـ ببعض أقطاره ـ مصر، سورية الجغرافية، العراق ـ قد أخذ فيها يسير على طريق أو على عتبة طريق التحوّل الرأسمالي، فإن هذا التدخل لم يواجه قوى اجتماعية واحدة متجانسة. كانت الإرهاصات الأولى لذلك التحول قد فرضت نفسها بأشكال أولية على اللوحة الاجتماعية القائمة، بما فيها من قوى برجوازية تجارية ناهضة وقوى إقطاعية وقوى ما قبل إقطاعية. أما القوى التي قاومت التدخل فقد تمثلت، إجمالاً وأساساً، بالبرجوازية وجماهير المدن

الفقراء وقسم من الريف. شهدنا ذلك بصيغ مختلفة، برز منها خصوصاً التدخل العسكري السافر من قبل إنكلترا وفرنسا في شؤون مصر وسورية في منتصف القرن التاسع عشر.

إن هذه الفترة الأولى من المقاومة الواضحة المعلنة والمنظمة، لم تدم طويلاً، بحيث وجدت القوى البـرجوازية نفسها وقد تحولت إلى جيب من جيوب القوى الإقطاعية العتيقة. في تلك المرحلة حدث غزو ثقافي لطلائع البـرجوازية العربية. ولكن هذه الأخيرة بعد أن تحولت إلى ذلك الجيب واكتسبت مهمة الوسيط «الكومبرادور» بين الداخل والخارج، بين السوق الداخلية وقوى التدخل الاقتصادي وغيره، فقدت قدرتها التاريخية على المواجهة، وغدت من ثم قانعة بمصيرها، تنظّر له بتصورات وأوهام «المستحيل» و«العبث» و«انسداد الآفاق» الخ.. بالطبع، لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن فصائل تلك البـرجوازية وفئاتها جميعاً قد سلكت هذا الطريق، بل كانت هناك ألوان واحتمالات أخرى ضمنها، انطوت على هذا البعد المستقبلي أو ذاك. ولكن هذه كلها لم تستطع أن تفعل شيئاً حاسماً، فظلت منطوية على نفسها، إنما دون أن تفقد المبادرة إلى الفعل الإيجابي، ودون أن تتخلى عن التوجه إلى المستقبل بأعين فيها بعض الألق والوضوح.

في أثناء ذلك وفي سياقه، كانت معالم تواطؤ تاريخي كبير تبرز شيئاً فشيئاً في حقل العلاقة بين الغرب الرأسمالي الاستعماري والاقطاع العربي ـ والعثماني ـ في حينه وبعده ـ، مما لا يسمح بالتحدث عن غاز ومغزو بقدر ما يقتضي الانطلاق من آلية علاقة وظيفية موحدة تـوحـد بين طـرفين اثنين، وإن كان هذان، في الحين نفسه، قد جسدا نسقين متمايزين على صعيد التطور التاريخي. إن ذلك التواطؤ أنهى، في البدء، أي احتمال لنشوء

مواقف جدية وواعية مضادة من قبل الاقطاع العربي وما قبله باتجاه الـدخيل الاستعماري. والأمر نفسه نلاحظه بعد « استقرار الوضع »، أي بعـد أن أنجزت القـوى الاستعماريـة مهمات الاحتلال الكلي والشـامـل، تقريباً، لبلدان العالم العربي، والهيمنـة على الوضع الداخلي، بما فيه الوجود البـرجوازي الناهض. وإذ ذاك، يتعاظم تأثير التواطؤ التاريخي المشار إليه بين الخارج والداخل، بحيث يشمل كذلك البـرجـوازيـة في شرائحهـا الرئيسة.

إن مراعاة تلك المعطيات التاريخية لا بد أن تقود إلى وضع مسألة « الغزو الثقافي » الاستعماري موضع شك. بـل هـل علينـا أن نفصـح أكثر، فنقول إن الوليد العربي الجديد، الاقطاعي البـرجوازي، سهل عملية التواطؤ بينه وبين الخارج الاستعماري، ورد التحية عليه بأحسن منها. وبغض النظر عن هذا « التسهيل »، فإن منطق الإستعمار ـ والإمبريالية لاحقاً ـ هو الذي جعل من الداخل العربي طيّعاً إزاءه. وعلى ذلك، فإن حديثاً عن « غزو » من الخارج للداخل يظل من الناحية المنهجية غير مسوغ، إلا إذا كان هنالك طرفان إثنان لا يشكلان علاقة تبعية وظيفية.

وإذا انتقل الحديث إلى مرحلة « حركة التحرر العربية »، فإنه وإن اكتسب بعداً نوعياً إلى حد ما، فإنه يظل يمثل وارثاً للمرحلة الســابقـة لـه: فهذه الحركة لم تنجـز حتى الآن مهمتين كبيرتين، الإطـاحـة بـالتبعيـة الاقتصادية على نحو عميق، وضرب الامتدادات الثقافية بينها وبين الثقافة الإستعمارية والإمبريالية. ومن هنا، كان الحديث عن غزو ثقافي استعماري وإمبريالي للثقافة العربية، سابقاً لأوانه. فما دامت الندية والتكافؤ غائبين بين طرفي العلاقة، وكانت المقاومة الواعية الفاعلة غير موجودة أو ضحلة، فإن الحديث الصحيح هو عن « تدخل ثقافي ». والأمر هذا تناول، كل

القطاعات الرئيسة في المجتمع العربي، بحيث نتحدث عن تـدخـل اقتصـادي أو سياسي أو إجتماعي الخ.. .

إننا، والحال كذلك، نكافح من أجل أن يـرتفـع مستـوى العلاقـة التناقضية بين العالم العربي والاستعمار والإمبريالية إلى درجة «الغزو»، أي أن تغدو تلك العلاقة علاقة فيها ما يكفي من الندية والتكافؤ الصراعي. ويبقى هذا الأمر وذاك مرتهنين بقانون «الداخل والخارج»، الذي يغدو «الداخـل» بمقتضـاه الحلبـة، التي تحسم فيهـا الخلافـات والصراعـات. فـ «الداخل» حين يكون موضوع تدخل ثقافي، فإنه، ببنيته الشاملة، يكون قد هيأ لهذا التدخل بسبـب مـن المستـوى التـاريخي والاجتماعـي لهذه الأخيرة. وحين يتحول إلى موضوع غزو ثقافي، فإنه، بذلك، يكون قد كون بنية متماسكة وقادرة بوعي وفاعلية على المغالبة والصراع.

يكفي لإيضاح الأمرين المشار إليهما أن نتقصى ما يقدم في معظم الوسائط الإعلامية المرئية والمسموعة والمقروءة. فهاهنا، نواجه علاقة تبعية وتدخلاً ثقافياً من الغرب الاستعماري الإمبريالي، تلك العلاقة التي نتبينها بصفتها موقفاً يوحد، على الصعيد الوظيفي، بين الداخل والخارج. إن الكثير من تلك الوسائط الإعلامية ومن يقبع وراءها من مسؤولين في الدول «التقدمية» و «الرجعيـة» العـربيـة لا يمكـن النظـر إليهـم على أنهم مغزوون ثقافياً. وذلك لأنهم هم أنفسهم يطمحون إلى التمكين للتدخل الثقافي الاستعماري الإمبريالي، وينظّرون له تحت أسماء عديدة من الإنتاج السينمائي والروائي والفكري والسياسي.

إنهم، بهذا المعنى، طرف واع فاعل في اتجاه التمكين لهذا التدخلْ. وإذا بلغنا هذا المنعطف من المسألة، يصبح ضرورياً أن نقول، إن عملية

تدخل تواطئي تحدث في معظم الحقول الاجتماعية العربية وفي جل الأقطار العربية من قبل الاستعمار والإمبريالية. أما التصدي لها فيتطلب الانطلاق من المثل الشعبي البليغ: ـ الرطل بدّو رطلين أو على الأقل رطل مقابل رطل.

١٩٨٤ / ١٢ / ٣٠

الاستشراق وفكرة التقدم العربي

لعل من نافل القول: أن «الاستشراق» تحول إلى مسألة هامة ومعقدة ومشكلة، في آن واحد، في الفكر العربي الحديث والمعاصر. أما أهميته فتتحدر من أن المستشرقين أثروا في الوضعية العربية الحديثة والمعاصرة باعتبارين اثنين. الأول منهما يتمثل في أن هؤلاء مارسوا دوراً محدداً في توليد وبلورة إتجاهات اجتماعية واقتصادية، أصبحت فاعلة في تلك الوضعية، سلباً أو إيجاباً. أما الاعتبار الثاني فيتضح من خلال دورهم الأكبر في البنية الداخلية لذلك الفكر العربي، وهذا، بدوره، ينطوي على القول المنطلق من جدلية الداخل والخارج، وهو أن قضية المستشرقين والاستشراق غدت قضية فكرية عربية، ووجهاً من أوجه الفكر المذكور.

ولقد دارت حوارات ومعارك واسعة وضيقة، حول القضية المعنية، بين جموع كبيرة من المفكرين والمثقفين والسياسيين العرب، بمختلف اتجاهاتهم الفكرية والسياسية. وكان بعض المستشرقين، أحياناً، يشتركون فيها عن بعد أو عن قرب. والأمر وإن خفت حدته منذ سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنه ما زال له حضوره الفكري في أوساط المثقفين العرب. وإذا كانت المسألة كذلك، فإنه يغدو وارداً وضرورياً أن نلاحقها درساً وتمحيصاً. وجدير بالذكر ما أحدثته بعض الكتابات حول الاستشراق من حوار واسع عميق أحياناً، وضحل في معظم

الأحيان. ولكن في كل الأحوال، كانت تبرز مسألة مركزية تطرح نفسها أمام الباحثين والسياسيين والكتاب؛ تلك هي تحديد هذا الذي نسميه «استشراقاً» تحديداً يحقق مستوى كافياً من المصداقية التاريخية والانضباط المنطقي المعرفي. ذلك لأن من شأن هذا أن يؤدي إلى توضيح اللوحة، التي نحن بصدد طرحها.

نشأ ـ الاستشراق، من حيث الأساس وفي أشكاله البسيطة الأولى، مع الملامسات الأولى التي تمت بين أوروبا الصاعدة باتجاه الثورة البرجوازية والشرق الذي كان ـ في شطره العربي ـ قد ودع مراحل الازدهار الحضاري في العصور الوسيطة العربية. وقد حدث ذلك مع الحروب الصليبية وما تلاها من تطورات اقتصادية وسياسية وثقافية. ولكن حديثاً عن «الاستشراق» يبدو أنه غير وارد في تلك المراحل التاريخية. أما مع نشوء الاستعمار الرأسمالي، وبعد ذلك الإمبريالية، فقد أخذت اللوحة الاستشراقية في التبلور والاتساع. ولا بد أن يكون لهذه العملية تأثيرات أحدثتها في المؤسسات الثقافية الايديولوجية لبلدان أوروبا الرأسمالية الاستعمارية أولاً والإمبريالية لاحقاً. ويلاحظ من طرف آخر، أنه من الحقائق الوثائقية أن يقرر بأن نشوء الإستشراق الحديث كان من ورائه قانون الغزو الاستعماري والإمبريالي للعالم الذي لم يصل، حتى حينه، إلى مستوى العلاقات الرأسمالية. إذ في هذه الحال، يغدو مقبولاً الرأي المنطلق من أن «الاستشراق» مثّل وجهاً من أوجه الأيديولوجية الصاعدة، نعني أيديولوجية الغزو ذاك.

بيد أن وجهاً آخر من المسألة لابد وأن نأخذه بعين الاعتبار. ذلك هو نشوء احتمال وجود بواعث أخرى وراء نشاط بعض المستشرقين غير تلك البواعث الإستعمارية والإمبريالية، التي كمنت وراء ظاهرة الاستشراق

عامة، وفي إطاره الإجمالي. إن هذا يعني الإقرار بوجود عناصر إنسانية ومعرفيـة أسهمـت في تـوليـد مـا نطلـق عليـه « الاتجاه الإنسـاني » في الاستشراق الحديث. ولكن يبقى القول ضرورياً بأن « الاتجاه الاستعماري والإمبريالي » هو الذي هيمن وامتلك الكلمة العليا في مجاله. نضيف إلى ذلك ما حدث من تطورات على الساحة العالمية، حيث توقفت الهيمنة المطلقة العالمية للإمبريالية وحيث تولدت بـدائـل جـديـدة على صعيـد « الاستشراق ». ههنـا، يغـدو صحيحـاً أن نتحـدث عـن استشراق اشتراكي عموماً، وماركسي على نحو التخصيص.

إن فكرة « التقدم العربي »، التي ظهرت في الكتابات الاستشراقية، أصبح من الضروري أن نضعها في أطـرهـا مـن الأنسـاق الاستشراقيـة المتعـددة والمتبـاينـة. فـالتقـدم، في المنظـور الاستشراقـي الاستعماري والإمبريـالي على ضرورة إلحاق الشرق ـ ومـن ضمنـه الوطـن العـربي ـ بالمجتمعات الرأسمالية الأوروبية، ولكـن ليس لتبني تجربتهـا في التقـدم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقـافي، وإنما لجعلهـا تـابعـاً لها على صعيد تلك المسائل وبالاعتبارين البنيوي والوظيفي. ولكننا حين نغادر هذا المنظور لنتبين الكيفية التي عالج بها « الاستشراق الإنساني » فكرة التقدم العربي تلك، فإننا نكاد لا نقع على موقف متميز نوعياً عن ذلك الموقف، بقدر ما نلاحظ اتجاهاً عاطفياً رومنسياً يدعو لتخفيف أعباء البشرية « الأخرى » والنظر في واقعها بجدية أكثر وبتضامن أوسع. وكما تخبرنا المعطيات التي رافقت هذا الإتجاه أو نتجت عنه، فإن ممثليه لم يتمكنوا من تغيير واقع الحال في الأجهزة الثقافية السياسية، التي كانت تشرف على عملية « أدلجة » الشعوب المغزوة من قبل الدول الاستعمارية والإمبريالية. ولكن رغم ذلك، فـإنـه لا يجوز إغفـال بعـض العنـاصر الإيجابية الفاعلة، التي حققها الاتجاه الاستشراقي الإنساني إزاء الفكر

العربي الحديث والمعاصر. أما إيجابية هذه العناصر فتكمن في أن أصحابها استطاعوا أحياناً أن يحموا الفكر العربي الوسيط، خصوصاً، والحديث، باتجاهاته الناهضة، من بعض هجمات أيديولوجيّتي الاستعمار والإمبريالية بعرقيتهم واستعلائهم. ولكن فكرة التقدم، المعنية هنا أيضاً، لم تحصد ثماراً عميقة نوعية.

هكذا تبلور الموقف بين اتجاهين متباينين إلى حد ما، ولكنهما ملتقيان في أن الشرق، والوطن العربي منه، يستحق المساعدة والرعاية والتحضير بحدود علاقته مع «الغرب» المتفوق والمتقدم. وقد أمكن لهذا الموقف أن يُخترق حين نشأ الاتجاه الثالث في الاستشراق ممثلاً بالحركة الاشتراكية عموماً والماركسية بصورة خاصة. فإذا كان الاتجاه الإنساني قد طرح تصوره عن التقدم على أساس مثالي، أي على أساس أن التاريخ هو حصيلة حفنة من العباقرة الإنسانيين، فإن الاتجاه الجديد رأى في التقدم تعبيراً عن جهود البشرية بطبقاتها المنتجة أولاً وبفئاتها وطبقاتها الأخرى ثانياً. ههنا، غدا ممكناً أن يرى الفكر العربي نموذجاً «آخر» لفهم الأمور. وإذ ذاك ومع العلاقة بتأثيرات عربية تاريخية وراهنة، في حينه، أخذ جمع من المفكرين العرب يتساءلون عن جدوى ما أنجزه، حتى ذلك الحين، المؤرخون العرب والمثاليون حين كتبوا عن هرون الرشيد أكثر وأوسع ما كتبوا عن أولئك الذين غُيبوا في التاريخ، أي أولئك الذين صنعوا هذا الأخير دون أن تتاح لهم إمكانات كتابته من وجهة نظرهم التاريخية التقدمية.

وجدير بالذكر أن ذلك الجمع من المفكرين العرب طرحوا تساؤلاتهم تلك حول التقدم التاريخي ليس تحت تأثير الفكر الجدلي التاريخي فقط، وإنما كذلك في ضوء المواقف الفكرية التي أنجزها فلاسفة ومفكرون عرب

من العصر الوسيط، في مقدمتهم ابن رشد وابن خلدون والمقريزي. ولا بد من الإشارة إلى أن هؤلاء المفكرين لم يستطيعوا أن يؤثروا، بعمق، على البنية الثقافيه العربية المعاصرة بسبب من أن هذه الأخيرة لم تتمكن من تكوين تقاليد ثقافية عقلانية عميقة، ناهيك عن التقاليد العقلانية المادية. لكن الطلائع، التي أخذت تطرح نفسها بصورة معلنة أو خفية، تولي فكرة التقدم التاريخي عموماً والعربي على نحو خاص، أهمية مرموقة.. فهي تدرك أن التقدم ذاك مرتهن بوجود شرطين إثنين رئيسين، الجماهير المنتجة المنظمة تنظيماً سياسياً ونقابياً أولاً، والقيادة المدركة لدورها التاريخي في عملية التقدم، والمدركة، كذلك، لكونها هي نفسها وجهاً من أوجه هذا التقدم ثانياً. لقد كان هيجل يرى في نابليون بطلاً يمتطي صهوة التاريخ. ومن ثم، فالقيادة والبطولة تمثلان ـ بالمعنى التاريخي الجدلي ـ توأمين لأم واحدة وأب واحد، هما التحدر من أعماق الشعب والبقاء فيها.

ودون الوقوع في مزالق النخبوية، يمكن القول، إن القيادة العظيمة ترتفع على الشعب لتعود إليه معبأة برؤية نظرية تقدمية ناهضة؛ ودون الوقوع، ثانية، في الشعبوية الزائفة، يمكن التأكيد على أن الشعب يبقى الحقيقة الجزئية والكلية.

إن قضية الاستشراق تظهر، والحال كذلك، كأنها جملة من المواقف المنهجية النظرية، التي تركت بصماتها على آلية تحرر الفكر العربي الحديث والمعاصر. ولكن ما يمكن أن نستخلصه من هذه الآلية يكمن، في سياق المسألة المطروحة، في أن التقدم التاريخي العربي يمثل ثمرة جهود وكفاح كل المضطَهدين والمستغَلين والمقهورين ومنظماتهم وقياداتهم وحركاتهم، التي تدرك بعمق أنها ذات التاريخ وموضوعه، في آن.

٢٥ / ١١ / ١٩٨٤



من الاخفاق العربي الى الوجودية تخصيصاً الوجودية نشأت في العصر اليائس

إن ما لا يمكن وما لا يجوز تجاهله، على صعيد البحث في الفكر العربي المعاصر، هو أن الوجودية استطاعت، حقاً، أن تسهم في صوغ هذا الأخير، وذلك ـ بالطبع ـ بعد أن تحولت هي ذاتها، بالمعنى الوظيفي، إلى وجه من أوجه إشكاليته وإلى نحو من أنحاء التعبير عنه. وهي، بهذا، حققت احد المطالب الكبرى لفئة من المثقفين العرب ذوي الانتماء المتحدر من الفئات البـرجوازية الوسطى المستنيرة، تخصيصاً. ومن أجل إيضاح هذا الموقف ذي الدلالة المنهجية النموذجية، تجدر بنا العودة، بقدر ما، إلى الوضعية التاريخية المشخصة، التي مكنت لهذا الموقف الطريف الدآل.

ففي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كان على الوجودية في أوروبـا الإمبريالية أن تنتقل إلى مرحلة جديدة في مسار تطورها. ذلك لأن الكابوس الذي خيم على أوروبا طوال سنوات الحرب المدمرة، كان من شأنه أن يحرض على إعادة النظر في كثير من القيم والمواقف، أو أن يقدم أدلة على صحة مواقف سابقة. ولقد كتب أحد الوجوديين معبراً عن ذلك فيما يخص الوجودية في أوروبا. كتب بلنوف في «الفلسفة الوجـوديـة» مـا يلي: لقد نشأت الوجودية في العصر اليائس بعد الحرب العالمية الأولى مع كل

شعور عدم الضمان، الذي استبد آنذاك بالانسان. وهي تحمل بذاتها، بوضوح آثار كل هذه الهزات المحيقة. إنها تدين، بانتشارها مجدداً إلى نتائج الحرب العالمية الثانية المدمرة، التي أطاحت بمجموع بنية وجودنا على نحو أكثر عمقاً؛ كما تدين إلى نتائج التصدع التاريخي الشامل لكل عالمنا الفكري حتى الآن.

لا شك أن مثقفي الفئات البـرجوازية الوسطى العربية قد عاشوا ما يعادل تلك الوضعية، وإن بصيغة متميـزة دلاليـاً وظيفيـاً. فحتى تلـك المرحلة ـ الحرب العالمية الأولى ـ كانت طلائع البـرجوازية العربية (في نسقها المصري النموذجي) قد سقطت تحت وطأة الحصار الكبير الفرنسي والإنكليزي لمحمد علي الكبير وإرغامه على القبول بمصر وحدها. وما إن إنحسرت الحرب الأولى حتى ظهرت وضعية جديدة أكثر تمزقاً وهشاشة وتخلفاً على الصعيد العربي. فنتائج هذه الحرب كان من شأنها أن مزقت عرى البلدان العربية الموحدة تحت راية الإقطاع العثماني، حيث جرى اقتسامها بين ذئاب الحلبة الامبريالية. فكان ذلك، بمجملـه ومـن حيـث الأساس، امتداداً منطقياً مشروعاً لسقوط محمد علي الكبير ومشروعه النهضوي المصري بامتداداته وموازياته العربية الواسعة (في العراق وسوريا الكبرى وتونس مثلاً).

ونستطيع ن نلخص وضعية المثقف العربي آنذاك عموماً، والمنحدر من الفئات الوسطى خصوصاً، بأنها حالة بوجهين ـ هما بـالأصـل مَحْبسـان ـ، التخلف التاريخي والقصور الذاتي. ولم يكن بوسع هذا المثقف أن يتجاوز تلك الحالة إلا بأشكال ساذجة طفولية. فإذا تحدثنا عن طبقة بـرجوازية عربية جديدة، فإننا نفعل ذلك بكثير من التحفظ، خصوصاً على صعيد التكوين الذاتي الأيديولوجي. فوعيها عن العالم ـ الجديد ـ ما كان بإمكانه

أن يطـرح نفسـه إلا مـن خلال فعـل ـ الشريـك ـ الجديـد ، الفكـر البرجوازي والبرجوازي الامبريالي الأوروبي ، وعبر جدلية الداخل والخارج لقـد زوّر ـ والتـزويـر هنـا مشروع بـالمدلـول التـاريخي الوظيفـي ـ من قبل هذا الشريك ، كما من قبل الفكر الداخلي الإقطاعي وما قبل الإقطاعي . وكما يتضح ، فإن الطبقة المعنيـة تحددت ـ ملكيتهـا الفكـريـة ـ بوعي مزيّف ومزيَّف . ومن البيّن أن مثل هذه الملكية لا تتعدى حدودها دائرة التسويغ لوضعية ورْدية جف رواؤها ونضب عطرها . وكان على هذا أن يمر عبر استهجان عمليات الكشف والإبداع وإدانتها وزندقتها . وهنـا ، تمتـد الأيـدي إلى ـ الماضي ـ لتركيـب مطـابقـة ضروريـة بين مصطلحيْ « الإبداع » و« البدعة » ، بحيث يغدو الطريق معبداً من « البدعـة » إلى « التصفية » أو ما يقترب منها .

وجدير بالذكر أن ذلك الموقف وإن لم يكن شاملاً ، فإنه كان أو أصبح مهيمناً ، أو قريباً من ذلك . لقد جرت التضحية ، على هذا النحو ، بالعنصر المعرفي المتفائل لصالح وعي هجين وقاصر وإصلاحي . ونستطيع أن نؤكد مراراً أن تبلور البـرجوازية العربية إذ كان متواقتاً ، من حيث الأساس العام ، مع وصول الرأسمالية الأوروبية مرحلة الإمبريالية ، فإن تبلور وعيها الطبقي ـ الأيديولوجي ـ توافق ، أيضاً من حيـث الأسـاس العام ، بها تلك القطيعة العميقة التي قامت بها تلك الرأسمالية مع وعيها الطبقي في مراحل صعودها وتقـدمهـا ، أي مـع وعيهـا « التليـد » الذي إنطوى ، في حينه ، على طموح الثورة وجموحها وعلى حماسة العلم والعقل . إن قطيعتها تلك اكتسبت معالمها وآفاقها الكبرى ضمن عملية التحول من الـ ـ نعم ـ للتاريخ إلى الـ ـ لا ـ للتاريخ ، من الإيجاب المبدع إلى السلب المدمر ، من اقتحام الآفاق إلى انسداد الآفاق ، وأخيراً من العقل إلى

اللاعقل. ولعلنا نحدد هذه العملية بأنها انتقال من الروح الفاوستية ـ نسبة إلى فاوست بطل ملحمة الشاعر الألماني غوته المسماة بهذا الاسم ـ « العدم الوجودي » و« الغثيان الوجودي » و« الهلع الوجودي » وكذلك « العبث الوجودي ».

وهذا يتيح لنا أن نصل ـ من موقع العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج ـ إلى القول بأن الوجودية وجدت نفسها « في بيتها »، حين دخلت إلى العالم الثقافي العربي. وإذ حاول ممثلو هذا العالم، المنتمون إلى فئاته الوسطى، أن يُرسوا دعائم بنيان ـ خاص بهم ـ، فإنهم لم يجدوا ذلك ممكناً الا إنطلاقاً من معطيات « البؤس الوجودي » و« الذات المنسحقة »، ومن ثم، في المكتسبات المرموقة على هذا الصعيد والتي أنجزها « إخوة الكفاح الوجوديون » في العالم الآخر. لقد كانت التجربة ـ الوجودية الصوفية ـ بمثابة الكشف، الذي توصل إليه مثقفو الفئات الوسطى العرب، بدأً بيد مع كركغارد وسارتر وكامو. وعلى ذلك، فقد كان من الضروري أن تنكّس أعلام العلم والثورة في العالم العربي، لتفسح الطريق واسعة أمام « الحكمة الوجودية »، بما تعبر عنه من « أعماق النفس الإنسانية ».

والملفت أن ذلك الموقف أخذ البعض يبحث عن مسوغاته أو حتى عن جذوره في التراث العربي الديني والأخلاقي والفلسفي والصوفي. فكان أن تبلورت محاولة عبد الرحمن بدوي في (الزمان الوجودي). وقد كان هذا النقوص إلى الوراء أمراً ضرورياً لمنح « التجربة الصوفية الوجودية » بعدها القومي الخصوصي. وتنهال الترجمات الوجودية والكتابات عن الوجودية بأقلام رهط آخذ في الاتساع من المثقفين العرب المنحدرين ـ خصوصاً ـ من الفئات الوسطى. وشيئاً فشيئاً تتحدد المهمة الوجودية ـ العربية ـ

باتجاهين اثنين كبيرين، واحد يتطلع إلى تكريس وتسويغ الإحباط والاخفاق العربي النهضوي وما بعده، وثان يتصدى لفكر آخر أخذ يطرح نفسه، شيئاً فشيئاً وعلى نحو خفي وسري وجودي أحياناً وصريح وواضح ومستنير أحياناً أخرى؛ نعني بذلك الفلسفة الماركسية.

وجدير بالقول، إن نقطة الفصل في تبلور شخصية المثقف العربي البرجوازية، تحديداً، تجلت في حدين اثنين، هما رفض الحتمية الجدلية في الفعل الإنساني، وتبنّي الحرية الوجودية المنطلقة من «الذات الفردية» لإيجاد «مشروع» وجودها الحر، أولاً، وإعلان أن العقل لا يستطيع أن يكون سيد الاحكام ثانياً. إن هذين الحدين يغدوان مقدمة لإرساء معالم موقف وجودي عربي من مجمل الأحداث في المجتمع العربي. ونستطيع أن نستقرىء وجود هذين الأخيرين في معظم الكتابات الوجودية، التي أخذت تنتشر على مجمل الأصعدة الفلسفية والأدبية والنفسية. نشير في هذا السياق، وعلى نحو الخصوص، إلى كتاب جان بول سارتر (المذهب المادي والثورة)، الذي ترجمه اثنان من المتحمسين، آنذاك، للوجودية (أنظر المقدمة التي كتباها للكتاب الذي صدر عام ١٩٦٠ في دمشق).

لقد دخلت الوجودية الحياة الفكرية العامة في معظم الأقطار العربية وعلى نحو واسع، بدرجة أو بأخرى. وضمن هذا الإطار، نجد أن ألبير كامو وسارتر، خصوصاً، أصبحا في تلك الأوساط اثنين من آباء الثقافة العالمية المكافحة من أجل «الحرية»، ولكن عبر «القرف» و«الغثيان» و«التمزق». وكان ـ بالطبع وضمن هذه المعطيات ـ أن تتحول تلك «الحرية» إلى تأكيد على «عدم الجدوى» للفعل الجماعي. بل أكثر من ذلك، فقد أخذت فكرة «الانتحار» الجسدي أو النفسي تمكن لنفسها في عدد كبير من الأوساط الثقافية الناحية ضمن هذا المنحى.

إضافة إلى ذلك، تصدرت فكرة العبثية أو عدم الجدوى مجموعة كبرى من الأشكال الشعرية والقصصية والفكرية، التي أنجزها مثقفون وجوديون، أو آخرون يقتربون من هذا الموقف.

ولا بد من الإشارة إلى أن نشوء حركة التحرر العربية مع بدايات مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، على عِلاّتها، أخذ يبرز بمزيد من الوضوح في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك بحيث كان عليها (تلك الحركة)، بشكل أو بآخر، أن تصطدم بالاتجاه «الوجودي العربي». والطريف المعقد، في آن واحد، كمن في أن شطراً من ممثلي هذه الحركة لم يكن بعيداً عن ذلك الاتجاه، إن لم يكن في صلبه. ولا شك أن هذا الأمر أسهم، بشكل كبير، في تعقيد إشكالية حركة التحرر العتيدة، وفي منح الاتجاه ذاك بصمات «عربية» من الخصوصية، التي ارتدت ـ في نهاية الأمر ـ إلى تأكيد على «الأصالة» العربية، عامةً. وقد كان من شأن اتساع حركة التحرر العربية، على علاّتها كما قلنا ورغم جسدها الذي غدا ضامراً، أن يعمق عملية الكفاح ضد الإمبريالية بـ«ثقافتها» المتعددة الصيغ. وهذا ما ولد، بدوره، أوجهاً جديدة من عملية التعقيد في نطاق الوجودية «العربية»: هل علينا أن نتخلى عن الوجودية الضالعة أيديولوجياً، وعلى نحو ذهني غير مباشر، بالإمبريالية، أم نستطيع أن نستبقيها، رغم ذلك، أي مع قبولنا بمقولة «حركة التحرر العربية» المناهضة للإمبريالية الثقافية؟ ولا شك أن المواقف الوجودية السارترية التي اتسمت، بدرجة أو بأخرى، بالكفاح ضد الغزو الفرنسي للجزائر، عملت على تعميق التعقيد في نمو «الوجودية العربية». بقي ذلك في حالة من الحيرة والنوسان، إلى أن أفصح سارتر عن موقف له من إسرائيل إتّسم ـ لنقل ـ بشيء من التخاذل لصالح هذه الأخيرة. نضيف إلى ذلك العامل

الآخر التالي، وهو أن الوجودية أخذت تنحسر شيئاً فشيئاً عن الحلبة الثقافية العارمة في أرض ولادتها نفسها، أوروبا عموماً وفرنسا وألمانيا على نحو خاص. حدث ذلك مع موجة تصاعد البدائل المستجدة، ممثلة بالمذهبين البنيوي والوظيفي. وقد عمل ذلك على انحسار الموجة الوجودية العربية بصورة أكثر من جزئية، مفسحة الطريق لتلك البدائل، إنما الآن ضمن معطيات تنطوي على بعض الخصائص المستجدة.

لقد أعلن سارتر في كتابه الشهير (الكلمات) أن ما كتبه، سابقاً، لم يكن أكثر من «بناية كسيحة..» لم تكوّن، بالنسبة إليه، المجد الحقيقي، ولم تمثل، بالتالي، أكثر من بؤس فكري. كان ذلك القول إعلاناً مدوياً عن سقوط المشروع الوجودي «الأوروبي» و«العربي»، ولكن ليس لإفساح الطريق أمام فكر علمي بديل أساساً، وإنما لأخذ المظاهر الثقافية المستجدة في العالم الأوروبي الامبريالي أحجاراً - جديدة قديمة - في البناء الكسيح العربي.

لعل ذلك الموقف يتضح بمزيد من الدقة والوضوح، حين يوضع في سياق الأحداث، التي تولدت عن الوضعية الإمبريالية الإسرائيلية في لبنان. ومن ثم لم يعد الموقف من الوجودية متطابقاً مع الاحتياجات الراهنة. إن البديل عن ذلك في - مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢ - هو - البنيوية والوظيفية - أي في مرحلة إخفاق الوجودية والذرائعية، أي في مرحلة بناء - المجتمع العربي «الاستهلاكي المتوازن». ولكن إذا كان هذا الأخير يمثل حجر الزاوية في الوضعية العربية الراهنة، ومن ثم الحامل الاجتماعي الاقتصادي والسياسي لمثل ذينك النمطين الفلسفيين المخترقين لها (أي الوضعية المذكورة) ومن جدلية الداخل والخارج، فإن إرهاصات جديدة وقوية، إجمالاً، «لفكر جديد» تطرح نفسها على صعيد العالم

العربي. أما الخصيصة الكبرى الرئيسة لهذا الفكر فتتمثل في أنه ينطوي على إحتمالات وإمكانات بيّنه لمواجهه تلك الوضعية بحثاً وتقصياً، واستشراف بديل تاريخي عربي عنها يحقق مجتمع التقدم والوحدة الوطنية والقومية الديموقراطية.

١٤ / ٦ / ١٩٨٤

الفكر العربي من موقع النقد

التدخل الامبريالي ومظاهر الفكر الاوروبي

إن الكتابة في الفكر العربي الحديث والمعاصر وتقديم أطروحات في تحديثه، أمران يستلزمان - بالضرورة - إنجاز خطوة أخرى، هي القيام بنقد دقيق لمظاهر الفكر الأوروبي التي دخلت العالم العربي، وأثرت فيه بصفتها أنساقاً أيديولوجية، ولدت أو نمت مع عملية التدخل الإمبريالي في ذلك العالم. بيد أننا حين نتحدث عن «فكر عربي» تأثر بالفكر الأوروبي وعن «فكر أوروبي» أثر في ذاك، فإننا نجد أنفسنا - تحت ضرورات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج - مدعوين إلى النظر إلى العناصر الفكرية الأوروبية في تلك العملية وقد تحولت إلى أوجه داخلية من الفكر العربي نفسه. ونحن حينما نحاول استكشاف وتقصي هذه الأوجه، فإننا نضع في اعتبارنا القيام بعملية تحليلية لبنية هذا الفكر الأخير، تسمح لنا، من بعد ذلك، الانتقال إلى عملية تركيبية، تعيد له وحدته البنيوية الجدلية.

من ذلك الموقع المنهجي، نعمل على تسليط ضوء النقد بأتجاه المظاهر الفكرية الأوروبية المذكورة آخذين بعين الاعتبار ليس وحدتها الأيديولوجية الداخلية فحسب، أي كونها أنساقاً أيديولوجية ولدت أو نمت مع عملية التدخل الإمبريالي في العالم العربي. ذلك لأن التراتب

التاريخي الزمني يمثل، على هذا الصعيد، أيضاً عنصراً مرموقاً في عملية النقد تلك وفي تدقيقها وضبطها.

منذ عقد من الزمن ونصف العقد - عام ١٩٦٨ - طرح الفيلسوف الوجودي الألماني الغربي كارل ياسبرز في كتاب له صدر في ذلك العام تحت عنوان (إلى أين تسير الجمهورية الاتحادية؟ ص ٢٢١) التساؤل التالي: « إلى أين المصير؟ إلى الهاوية أم إلى وضع جديد للإنسانية لا يمكن رؤيته بعد وهو في حالة التكون، وضع من المضاعفات التي لا تقدر؟ ». وقد أجاب ياسبرز عن ذلك بدقة « وجودية » ووضوح وتماسك: « إننا لا نعرف ذلك. إن الرؤية إلى المستقبل تجد أمامها لوحة غامضة. ولم يعد هنالك شيء من الصبر: إن الأمر لمرعب ». هكذا يصوغ أحد الرواد الكبار للفكر الوجودي المعاصر، المسألة المطروحة المركزية، وهي، بحق، صيغة مفعمة بالدلالة بالنسبة إلى بلده بمثابة قطعة أساسية من النظام الرأسمالي الإمبريالي، وكذلك - وهنا معقد الطرافة - بالنسبة إلى العالم العربي بمثابته جزءاً مما يسمى على سبيل الزيف الإصطلاحي « العالم الثالث ».

في بداية الأمر، علينا أن نحدد « موضوع » المسألة المعنية هنا. إن كارل ياسبرز طرح تساؤله بالنسبة إلى ألمانيا الاتحادية التي يعيش فيها والتي تطورت فيها الرأسمالية حتى مرحلة الإمبريالية. فهو، والحال كذلك، يطرح تساؤله ذاك في مجتمع له سمات واضحة محددة، ومن ثم، لا تقبل، بصورة عامة، الجدل. فهو مجتمع رأسمالي إمبريالي. وتحديد المشكلة على هذا النحو الحاسم يشير، بدوره، إلى أبعادها وآفاقها النظرية الفلسفية؛ كما يعلن، ضمناً، عن الموقف العملي الذي يمكن أن يؤخذ منها.

وجدير بالقول بأن السنوات العشرين الأخيرة ذات أهمية خاصة

بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي الأوروبي، بصورة عامة. فلقد تطور الوضع فيها تطوراً عاصفاً في الحقلين العلمي والتقني، بحيث قاد إلى تغييرات بنيوية عميقة في نسيجه الاقتصادي، على نحو الخصوص. وهذا ما جعل البعض من ذوي الرؤية اللاتاريخية اللاجدلية يظنون أن الساحة افلتت من أيدي القوى الاشتراكية والتقدمية في العالم، لتصبح في قبضة القوى الرأسمالية الإمبريالية العظمى.

بيد أن النظر إلى المسألة من ـ الموقع الآخر ـ، موقع التقدم التاريخي، يدعونا إلى أن نأخذ بعين الاعتبار أمراً ذا أهمية خاصة في هذا الإطار؛ ذلك هو أن التقدم العاصف في المجتمعات الرأسمالية الإمبريالية هو، من حيث الأساس، تقدم في الجانب الصناعي والتقني والعلمي الطبيعي. أما الجانب الاجتماعي فيعاني من أزمة عميقة وشاملة، بحيث أنه أخذ يؤثر تأثيراً مباشراً على ذلك الجانب الأول، ويخلق في وجهه كوابح جدية. والملاحظ أن الصراع الطبقي الذي تمارسه الجماهير العاملة هناك يصطدم بصعوبات كبيرة، تبرز في طليعتها إثنتان. الأولى تكمن في اتساع جهاز القمع هناك كماً ونوعاً. فالتطور العلمي التقني يقدم إمكانات متزايدة تتيح للسلطة مواجهة المواقف ـ غير المتوقعة ـ، التي تنجزها تلك الجماهير في كفاحها السياسي والاقتصادي والثقافي. فالأجهزة الالكترونية المتطورة أصبحت قادرة على تجهيز مؤسسات المخابرات العليا بالمعلومات الخاصة بكل عائلة في بعض البلدان الرأسمالية الامبريالية.

أما الصعوبة الأخرى فتكمن في التعقيد الواسع، الذي طرأ على الحياة العامة، وجعل من الصعوبة بمكان الكشف عن مواطن الخراب الاقتصادي والاجتماعي الذي يلحق بجموع العاملين هناك. بتعبير آخر، أضحت عملية الكشف عن آلية الاستغلال والاضطهاد في المجتمعات الإمبريالية

الرأسمالية معقدة و« غير مباشرة ». فالنظريون الذين يدافعون عن هذه الأخيرة، من حيث هي « مجتمعات المدراء والموظفين والمهندسين »، أو من حيث هي « المجتمعات العظيمة »، يعلنون أن الاستغلال والاضطهاد لم يعد لهما وجود هنا. فلقد أصبح الجميع ـ تقريباً ـ يعيشون في مجتمع الرفاه والدخول العالية. وهذا ما يطلقون عليه اسم « المجتمع الاستهلاكي المتطور ».

علينا أن نعلن، هنا، أن التحول البنيوي في المجتمعات الرأسمالية الإمبريالية جلب معه، ضمن ما جلب، تغييراً في موقع العامل من عملية الإنتاج. فبعد أن كانت علاقته بالآلة، في مراحل الثورة الصناعية، علاقة « مباشرة » لا يمكنه بمقتضاها أن يغادرها، اكتسبت هذه العلاقة طابعاً متوسطاً وغير مباشر، بحيث لم يعد العامل مرغماً على مرافقة الآلة في كلّ فعاليتها. إن هذا يشير إلى أن دور العامل تحول إلى موقع « المشرف » و« المخطط »، الذي يضع للآلة برنامجاً تسير وفقه على نحو تلقائي وذاتي. وهذا التغير في موقف العامل من آلته يشترط إنجاز تقدم حثيث في المستوى الفني التقني للعامل، بحيث أصبح ـ أي العامل الفني ـ مركز العملية الإنتاجية التي تقتضيها آفاق التقدم التقني العلمي.

وعلينا أن نلاحظ أنه تحت بعض التسميات الجديدة، مثل ـ العامل الفني ـ والتي تعكس ولا شك واقعاً جديداً، أصبح الكشف عن مواقع وملامح الاستغلال والاضطهاد الرأسماليين أمراً يثير الالتباس. لم يعد العامل ـ عاملاً ـ، بل تحول إلى ـ عامل فني ـ بـ ـ ياقة زرقاء ـ أو ـ مهندس ـ، والتحق بالتالي بفئة التكنوقراطيين، التي يجري تصويرها بصفتها بنية اجتماعية لا تنتج بالأصل ـ القيمة الزائدة التي هي أساس الاستغلال والاضطهاد الرأسماليين. في هذه الوضعية المعقدة المتشعبة والمليئة بالتوقعات والمفاجآت، يجد الإنسان المضطهد نفسه محاصراً من

كلّ الجهات: كلّ شيء مسموح به ومباح ما عدا الثورة، ما عدا محاولة المس بأوضاع ذلك المجتمع ـ التقني ـ الذي يسحق الإنسان ألف مرة، قبل أن يكتشف هذا الأخير مصدر ذلك ويضع يده عليه. ولكن وعي الآفاق المستنفدة يفصح عن نفسه، رغم ذلك، وإن بكثير من الصعوبات والتعقيدات. نعني بذلك أن وعي الإخفاق والهزيمة يتحول إلى علام كبير في هذه الوضعية: فالتقدم على صعيد التكنولوجيا يتم عبر هزيمة الأيديولوجيا. وهنا، تبرز فكرة الإنسان اللاموْدلج. وهي ـ بالطبع ـ فكرة أيديولوجية حتى الأذنين.

والذي يثير الإنتباه، في هذه الوضعية، ذلك الإستنتاج الذي وصل إليه الفيلسوف هربرت ماركوز وأعلن بحسبه، أن آفاق التقدم الإنساني الإجتماعي لم تعد واردة إلا بشكل جزئي في المجتمع الرأسمالي الإمبريالي ـ الأميركي على نحو خاص ـ. ذلك لأن هذا الأخير استطاع أن يذيب في جسمه الضخم، إحتمالات التقدم بصورة جذرية شاملة وعلى أيدي حفار قبر الرأسمالية الكلاسيكي، أي الطبقة العاملة.

نريد أن نقول، أن ماركوز، في استنتاجه ذاك، يلتقي مع كارل ياسبرز في بؤسه الوجودي الشامل. فكلاهما لم يتمكن من استبصار المستقبل عبر الركام الكبير، الذي ينيخ بكلكله على المجتمع الرأسمالي الإمبريالي. وأنه لذو أهمية خاصة أن ننوه بأن ماركوز، الذي ألح على أن المجتمع الأميركي قادر على امتصاص كل الاحتمالات والانتفاضات الفاعلة فيه وعلى أنه قادر على تحويل الانسان تحويلاً ـ ذا بعد واحد ـ هو البعد الاستهلاكي الأناني الجشع وـ اللاأيديولوجي ـ، إن ماركوز هذا هو نفسه، في نهاية الأمر، ضحية هذا المجتمع وتلك الرؤية الفلسفية ـ ذات البعد الواحد ـ.

وكما هو واضح، فإن ماركوز وكارل ياسبرز كليهما عاجزان عن تجاوز حدود الرؤية الفلسفية والاجتماعية ـ السوسيولوجية ـ البرجوازية التي تقف عند عتبة المستقبل، متسائلة، باضطراب وهزال، عن هذا المجهول الذي ـ يخبىء توقعات ـ لم تخطر على بالها. وما يتمم هذا الموقف، يقوم على أن تلك الرؤية البرجوازية المعاصرة ترى في انهيار العالم الرأسمالي الامبريالي تعبيراً عن انهيار العالم، من حيث هو، وأنّ حدود المستقبل لديها تنتهي ضمن حدود عالمها الخاص.

إن ذلك يتيح لنا التأكيد بأن الأيديولوجية الماركوزية والياسبرزية ـ الوجودية ـ هما، معاً، وجه من أوجه التعبير غير المباشر عن انسداد الأفق أمام المجتمع الرأسمالي الإمبريالي المعاصر؛ بقدر ما هما، كذلك، تكريس فلسفي وسوسيولوجي لواقع انسداد الأفق ذاك. ومن ثم، فإن البحث في الماركوزية والياسبرزية ـ الوجودية ـ هو، بأحد معانيه الكبرى، بحث في الواقع المشار إليه بأدوات ايديولوجية فلسفية. كذلك، البحث في هذا الواقع المتسم بانسداد الآفاق واستنفادها التاريخي يقود إلى الايديولوجية الماركوزية والياسبرزية.

وإذا وضعنا في اعتبارنا المنهجي العميق أن تلك الأيديولوجية أوجدت لنفسها في الواقع العربي المعاصر أكثر من صدى، فإنه يغدو ذا دلالة مبدئية أن نتقصّى آلية «تدخّل» تلك الايديولوجية في الواقع المعني، بحيث قد يصبح بمقدورنا أن نتحدث عن بنية ثقافية عربية بمناح وأوجه متعددة، منها المنحى الماركوزي الوجودي ـ الياسبرزي وغيره ـ. ولا بد، في سبيل إيضاح هذه «التسمية» وغيرها من التذكير بقانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج، الذي يصبح «الخارج» بمقتضاه ـ بمقتضى القانون هذا ـ وجهاً من أوجه الداخل. وسيّان في ذلك أتمّ الأمر قسراً أو

طوعاً. ذلك لأن « الخارج » حين يؤثر في « الداخل » فإنه ينجز ذلك لأن هذا الداخل يستجيب له بصورة أو بالأخرى.

ويبقى أن نقول، إن عملية تحليل تلك العلاقة الجدلية من شأنه أن تلقي ضوءاً على العناصر الفاعلة فيها إيجاباً وسلباً، بحيث تتضح بنية الفكر العربي المعاصر وبمثابتها مُحْرَقَةً التقت فيها مجملُ الأشكال الايديولوجية، التي تولدت في عصر الرأسمالية الامبريالية؛ أما هذا فمن شأنه أن يستثير البحث المنهجي التطبيقي في بعض تلك الأشكال (الأساسية منها تخصيصاً)، وذلك من أجل إحاطة أولية بالقضية التي نحن في صددها. ولعلنا ندرك الأهمية البارزة التي اكتسبتها هذه الأخيرة في المرحلة الكبرى التي دخلنا عالمها الإشكالي، ـ مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢ ـ.

١٠ / ٦ / ١٩٨٩



الوجودية والماركوزية:
إشكالية في الفكر العربي المعاصر!

من الملاحظ أن محاولات لتعميم النظرية الماركوزية في الحياة الثقافية العربية برزت في سنوات مضت، خصوصاً في بدايات العقد السابع من هذا القرن. وكانت محاولات أخرى توازي تلك لإدخال النظرية إياها إلى المؤسسات الجامعية العربية، بمثابتها خلاصة الفكر السوسيولوجي الأوروبي الأميركي المعاصر. وكانت الفلسفة الوجودية قد دخلت الوطن العربي بأكثر من قناة ثقافية، وذلك في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وحصول فئة من الأقطار العربية على استقلالها السياسي. ونستطيع القول، إن هزيمة حزيران ١٩٦٧، والمرحلة التالية عليها، أسهمتا في عقد صلات عميقة بين الوجودية الماركوزية من طرف، وبين الوضعية العربية المتصاعدة الاتجاهات الانهزامية من طرف آخر. نقول ذلك ونحن نعلم أن وجود الفلسفة الوجودية في الوطن العربي يعود إلى مرحلة أكثر قدماً وعراقة من وجود الماركوزية في هذا الأخير.

نحن لسنا، هنا، في مجال التأريخ للنزعتين الفكريتين المشار إليهما في الوطن العربي، وإنما نعمل على تقصي بعض الإشكاليات التي تولدت في سياق هذه العملية وأسهمت في تعقيد الرؤية الفكرية العربية وتشويشها. ولا بد من القول، في هذا المعقد من المسألة، بأننا نعني بهذه الرؤية رؤية

المثقفين العرب المنتمين إلى الأجنحة الوسطى ، من حيث الأساس ، للبرجوازية الاقطاعية الهجينة. ضمن هذا الاعتبار نستطيع الإشارة إلى أن الحديث عن الماركوزية والوجودية في مستوى واحد ، إنما هو أمر ينطلق من أن الواحد من هاتين تخترق الثانية وتتممها ، بالرغم من السبق التاريخي للثانية على الأولى ، وكذلك بالرغم من تمايز حقل المشكلات لدى الواحدة عما هو لدى الأخرى.

بصفة عامة ، نستطيع الاقتراب من المسألة المطروحة بالقول ، إن الأنظار « الوجودية والماركوزية العربية » تركزت باتجاه موضوعة مركزية حاسمة ؛ تلك هي أن انسداد الآفاق والاحتمالات المستقبلية الناهضة أمام « الإنسان الغربي » ، البرجوازي تحديداً ، التي تعبر عنه تينك النزعتان ، له ما يماثله أو ما يشابهه أو ما يقترب منه في المجتمع العربي الحديث. وبالمقابل ، كذلك ؛ فكما أن قضية « التقدم » في الحد الأدنى و« الثورة » في الحد الأقصى أصبحت معلقة ، بحسب علماء الاجتماع البرجوازيين وبالمعنى الاجتماعي والمنطقي ، في المجتمعات « الغربية المتقدمة » ، أي الرأسمالية الإمبريالية ، فهي كذلك أيضاً في مجتمعات الأقطار العربية المتمثلة بالتخلف الاقتصادي والتقني والعلمي. وعلى ذلك ، فإشكالية انسداد الآفاق التقدمية الناهضة نواجهها على الصعيدين المعنيين هنا ، العربي والأوروبي الرأسمالي ، واللذين نجعل منهما موضوع مقارنة « وجودية وماركوزية ». وفي ناتج الموقف ، تبرز الوجودية والماركوزية بمثابتهما المنهجين أو المنهج الذي من شأنه أن يكشف عن « عقم الموقف » و« عدم جدواه » في كلتا الوضعيتين ، العربية والأوروبية (الرأسمالية).

ذلك هو جماع القول في الموقف الثقافي العربي « البرجوازي تخصيصاً » من الوضعية العربية المسدودة الآفاق من طرف ، ومن المشروع الوجودي الماركوزي في التنظير لـ « انسداد الآفاق » وتكريسها عربياً وأوروبياً

وعلينا أن نشير إلى أن إخفاق عصر النهضة العربي البـرجوازي « من أواخر القرن الثامن عشر وحتى الحرب العالمية الثانية » كان، في أساس الأمر، من وراء الموقف الثقافي العربي ذاك. بل لعلنا نعلن عن أكثر من ذلك، إذ نقول، إن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، التي اعتبرت من قبل جماعة ليست ضئيلة من الباحثين العرب والأجانب بداية انتهاء العصر النهضوي العربي الكلاسيكي، لم تخرج عن نسق هذا العصر نوعياً. نقول ذلك، على الأقل، من موقع استمرار قانون التبعية الاقتصادية والثقافية للغرب الرأسمالي في الوضعية العربية.

لقد فعلت الوجودية والماركوزية فعليهما في الوضعية العربية الثقافية ضمن آلية الجدلية بين الداخل والخارج، بحيث أنه لا يصح الحديث ضمن هذا الإطار من الإشكالية عن عمليـة « إقحـام » و« قسر » ميكـانيكيـة لذينك الفعلين في الوضعية المعنية. ومن أجل إيضاح المسألة بمزيد من التدقيق والتخصيص يقتضي الأمر منا التنويه بأن وحدة الأيديولوجيا بالابستيمولوجيا « نظرية المعرفة » في العلوم الإنسانية والاجتماعية في أوروبا وأميركا الرأسماليتين الامبرياليتين كـان عليهـا أن تتـزعـزع أولاً، لتسقـط نهائياً فيما بعد. إن تلك الوحدة كانت تمثل تعبيراً عن الرؤية التقدمية التفاؤلية في تينك القارتين في المراحل الباكرة لنشوء وتبلور الرأسمالية هنا. أما سقوطها فقد انطوى، في حقيقة الأمر، على تعبير عميق عن ولادة الشرخ الكبير بين السيادة المتعاظمة للأيديولوجيا البورجوازية الإمبريالية من ناحية، وبين التهاوي الحثيث للقيم والحقائـق الاجتماعيـة والسيـاسيـة والأخلاقية من ناحية أخرى.

وهنا، في هذا المنعطف، يغدو القول ضرورياً بأن دخول الوجودية والماركوزية وغيرهما من أشكال الفكر الأوروبي، إلى الوطن العربي المخفق

في إنجاز مهماته النهضوية البـرجوازية، كان ـ بالضبط ـ في إطار استحكام ذلك الشرخ في الحياة الثقافية الفكرية بالمجتمعـات الأوروبيـة والأميركيـة الرأسمالية الإمبريالية. لقد تمت عملية الدخول تلك، إذن، في مرحلة من افتقاد تلك الإشكالية مدلولها النظري المعرفي «الصحة المعرفية»، وتحولها إلى صيغ أيديولوجية تنظّر للواقع هناك، وتعمل على تكريسه بأدوات أيديولوجية وظيفية. (ولعلنا نتبين أهمية هذه الأطروحة المقدمة هنا، خصوصاً، حينما نأتي على الحديث عن البنيوية والوظيفية).

إن الايديولوجيا الامبريالية الموحدة المتمايزة، في آن واحـد، بطـرحهـا مقولة الآفاق المسدودة في مجتمعاتها، تقدم: في شخصها، تأكيداً على أنها لا تتصل بالواقع الاجتماعي المشخص عبر قنوات دلالات الصحة المعرفية. كما تعلن ـ بطريقة متوسطة ـ عن قطيعتها بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، أي بالأنساق المعرفية التي تضع نصب عينيها أهداف تقصي الحقيقة على نحو أو آخر وبدرجة أو بأخرى. وبهذا الاعتبار، تبرز هذه الأيديولوجيا بصفتها الوعي الذاتي أو أحد الأوجـه الكبرى للـوعـي الذاتي للطبقـات الرأسمالية الإمبريالية. ولا بد من القول، إن مثـل هـذا الموقـف يمتلـك مشروعية تاريخية يمكن تحديد معالمها، تلك المشروعية التي تلخص نفسها بأن الطبقات المعنية أخذت تدرك بأنها أصبحت أو كادت أن تصبح وحيدة في ساحـة الفعـل الاقتصـادي والاجتماعـي والسيـاسي. إن هـذا الإدراك يظل صحيحاً حتى لو وضعنا باعتبارنا قدرة تلك الطبقات، حتى الآن، على الإحاطة العامة بالمواقف والاحتمالات التي تنجم عن التحولات الفاعلة هناك.

ولا بد من الإشارة المنهجية الهامة إلى أن هذه الطبقات إذ تفعل ذلك، فإنها تفعله بعد أن أنجزت مهمات تاريخية كبرى في «الداخل» وفي

« الخارج » ، على حد سواء . أما الطبقات البـرجوازية الاقطاعية المجينة في الوطن العربي ، التي ينتمي إلى شطائرها الوسطى المثقفون العرب الناحون نحو الوجودية أو الماركوزية أو غيرهما ، فإنها دخلت عالم انسداد الآفاق والتشاؤم والعجز مع دخولها عالم تاريخها النهضوي الحديث ،على نحو مباشر . ومن هنا، تكتسب القضية ،في هذا السياق ، خصوصيتها النسبية كثيراً أو قليلاً . هذا بالإضافة إلى أنه لا يصح ، في البحث العلمي ، الركون إلى مقارنات فجة لاتـاريخية وغير مشخصة بين وضعيات اجتماعية متمايزة. لكننا ، في الحالة التي نحن بصددها ، نجد أنفسنا مدعوين بضرورة قصوى إلى تقصي ذلك « المفصل » ، الذي يجمع بين الوضعية العربية النهضوية وامتدادها حتى الآن من طرف ، وبين النهوض الإمبريالي العالمي وعملية اقتسامه العالم فيما بينه ومن موقـع مقتضيـاتـه الاقتصـاديـة والسيـاسيـة والعسكرية من طرف آخر .

لقد إعتقد ماركوز بأن الآلة التقنية العلمية الضخمة ، التي في حوزة الامبرياليـة ، قـادرة على استيعـاب كـل احتمال للتمـرد على العلاقـات الإنتاجية المهيمنة هناك ؛ وذلك على نحو تذويبي ، بحيث تغدو مقولة الثورة وهماً من أوهام أيديولوجيا التحريض الجماهيري . ويتابع ماركوز ، مجيباً عن التساؤل التالي : منْ مِن القوى الإجتماعية ، إذن ، سيكون مهيـأ لطرح « البدائل » الممكنة عن العلاقات المومى إليها ؟ يجيب عن ذلك : إن الطبقات الكادحة « والعمالية على رأسها » تحولت إلى قوى اجتماعية تتحرك ضمن بعد واحد ، « تكنـوقراطي » جنسي مالي استهلاكي أناني . أما الأمل « الممكن والوحيد » فيتمثل أو سيتمثل عاجلاً أم آجلاً بأولئك « المنبوذين » من طلاب ومتضررين ومشوهين . ولماذا ذلـك ؟ لأن تلـك الطبقات « اندمجت » في آلية النظام القائم ، وشرعـت تستمتع بفضـائلـه

الاستهلاكية التقنية المتصاعدة سطحاً وعمقاً ؛ في حين أن هؤلاء المنبوذين ما زالوا « منبوذين »، ويطمحون إلى تهشيم ذلك النظام. هل يمكن القول، إذن، بأن الأزمة قائمة، فعلاً، على صعيد العمل الاجتماعي والسياسي في بلدان « التقدم التقني العلمي » الرأسمالي الامبريالي؟ نعم، هي قائمة. ولكن لعلها، بالدرجة الأولى، أزمة هذا العمل، أي أزمة شروط العمل السياسي والاجتماعي ضمن شروط مستجدة على مجمل الأصعدة.

وإن مزيداً من التدقيق يجعلنا نتبين نقاط التقاطع بين الماركوزية والوجودية من طرف، وبين الوضعية العربية الثقافية المعنية في هذا السياق من طرف آخر، بمثابتها موقفاً تلتقي فيه الآمال المحبطة والآفاق المستنفدة. ولعلنا نذكر هنا أن تساؤل كارل ياسبرز عن « مصير العالم » القادم، يرتد إلى التساؤل عن المصير الذي لقيته ألمانيا خصوصاً وأوروبا وأميركا عموماً من جراء الحربين العالميتين الأولى والثانية. فهذا « المصير » أصبح، مجدداً، مهدداً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ياسبرز يعتقد أن سقوط هذا المصير هو الوجه الآخر من « انهيار » العالم برمته. ولا ريب أن التساؤل الياسبرزي صحيح ووارد، ولكنْ بعد أن يدقَّق ويشخص، أي بعد أن يوضع في سياقه من الوضعية المهيمنة في العالم الراهن، بحقوله الرأسمالية والاشتراكية وما يدور حولها أو قبلها.

من موقع ذلك الذي أتينا عليه، يغدو القول صحيحاً بأن الحديث عن « فكر عربي » حديث ومعاصر يتحول إلى حديث أيديولوجي وهمي وإيهامي، حين يتجاوز تلك « الالتباسات التاريخية » الخصبة بالمعنى السلبي، والتي تولدت بينه وبين أشكال التفكير الأوروبي في مرحلة ولادة عالمية الإمبريالية، ومن ثم في إطار عملية التواطؤ التي تولدت بينه وبين الإمبريالية. وسوف نلاحظ أن الوجودية والذرائعية والتومائية الجديدة

الأفلاطونية والوضعية الجديدة والماركوزية والبنيوية والوظيفية إلخ.. مثلت ـ بعد أن دخلت الوطن العربي ـ لحظات مهمة كثيراً أو قليلاً في الوعي الذاتي العربي، أعني في الوعي الاجتماعي الطبقي والقومي والوطني والأخلاقي للشرائح الوسطى من البرجوازية الإقطاعية العربية الهجينة على نحو مخصص، ولهذه الطبقة غير المتجانسة وغير الموحدة بصورة عامة.

إن قضية « انسداد الآفاق » أمام مجتمع أخفق في إنجاز نهضته البرجوازية تتماثل، كما قلنا سابقاً، أو تتشابه مع قضية « انسداد الآفاق » أمام مجتمع وصل إلى حدود الإمبريالية العالمية. ومن النافل أن تحليلاً بنيوياً منطقياً لعلاقة التماثل أو التشابه تلك لا يقدم إلا جانباً جزئياً من مهمة البحث في جدلية « الداخل العربي » و « الخارج الأوروبي الامبريالي ». أما العمل العلمي الأساسي والحاسم على هذا الصعيد فإنه يشترط، ضمن ما يشترطه، القيام بتحليل وتركيب اجتماعيين تاريخيين لذينك « الداخل » و« الخارج »، بمشابتهما نسقين اجتماعيين تاريخيين مشخصّين. كما يقتضي النظر إلى هذين الآخرين على أن كل واحد منهما يمتلك بناءه الداخلي النوعي الخاص، وعلى أنهما كليهما يمتلكان، مجتمعيْن، حداً معيناً من التجادل وفق مقولاتِ عالمية الإمبريالية « من أواخر القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى وولادة ثورة أكتوبر » أولاً، وولادة العالم الإشتراكي تعبيراً عن انهزام تلك العالمية ثانياً، ونشوء الإرهاصات الأولى لحركة التحرر العربية ثالثاً، تلك الحركة التي أريد لها أن تمثل وريثاً أو الوريث الشرعي لعصر النهضة البرجوازي العربي في آفاقه الناهضة. ولعلنا نقول، هنا، إن الآخذ بهذه الأطروحة الأخيرة لا بد وأن يجد نفسه أمام مهمة علمية ـ ربما كانت شائكة ومركبة ـ، هي تفحصها « أي الأطروحة » والتثبت من مصداقيتها النظرية المعرفية والأيديولوجية.

أخيراً، يبدو أن إثارة البحث في الوجودية والماركوزية، مـن حيـث هما إشكالية في الفكر العربي المعاصر، له من المسوغات ما يدعو الباحث إلى المضي فيها قدماً، بالرغم من أن المعطيات المقدمة، في سبيل ذلك، تحتاج إلى مزيد من التعميق والاختراق.

١٧ / ٦ / ١٩٨٤

الوضوح المنهجي، أولاً

البحث في الفكر العربي المعاصر من قبل كتّاب عـرب معاصرين ينطوي على محذورٍ منهجي خاص، وعلى حساسية علمية متميزة. ذلك المحذور وهذه الحساسيـة يكمنـان في «طبيعـة» العلاقـة بين البـاحـث وموضوع البحث، الذي ينبري له. فطبيعة العلاقة هذه ذات بعد إشكالي معقد، يتحدد بأن الباحث نفسه يكون، في الحالات العامة جزءاً خفياً من أجزاء موضوع البحث، أو وجهاً مستتراً من أوجهه. وجدير بالقول، إن هذه الحالة خاصة، على نحو الإجمال بالعلوم الاجتماعيةوالإنسانية، دون العلوم الطبيعية. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن نتائج أو مرتكزات البحث العلمي الاجتماعي والإنساني غالباً ما تكون تقريبية، ناهيك عن أنها تقتضي من الباحث أن يضعها في سياقها من الوضعية التي نشأت فيها، وتبلورت واكتسبت أبعاداً وآفاقاً جديدة.

والباحث إذ يقوم بذلك، فإنما يقوم به من موقع اكتشاف وظيفية الظاهرة أو الفكرة، التي يعالجها. والأمر يغدو أكثر صعوبة حين يتعلق بظاهرة أو بفكرة أفصحت عـن نفسهـا عبر أكثر مـن وظيفـة واحـدة اجتماعية أو سياسية أو ثقـافيـة، وذلـك على أسـاس تعـدد الوضعيـات الاجتماعية المشخصة التي تجلت فيها. إن هذه الحالة، بالضبط، ذات أهمية خاصة في أعين الباحثين. لأن فيها ما يمكن أن يثير بعض الوهم أو

الالتباس لدى البعض من هؤلاء. ومن هنا، كان إتخاذ موقف الحذر المنهجي حيال مثل تلك الحالة، أمراً على غاية الأهمية.

ونحن حين نحاول إستقصاء آلية التأثير ـ سلباً أو إيجاباً ـ، الذي مارسته بعض الأفكار والنظريات والمذاهب الأوروبية في الوضعية العربية الثقافية؛ فإننا سوف نجد أنفسنا، تواً، مدعوّين إلى وضع هذه العملية في سياقها المشخص؛ لأنها إذ ذاك تعلن عن بنيانها الوظيفي العام. ولكننا إذا أغفلنا هذه المسألة، فإننا سوف نفتقد الرؤية الدقيقة إزاء ما نبحث فيه. هذا الكلام يصح على الذرائعية والوجودية والبنيانية (البنيوية) والوظائفية (الوظيفية)؛ كما يصح على الماركسية والقومية والسانسيمونية والديكارتية الخ... فلقد دخلت هذه الفلسفات والمذاهب السياسية إلى العالم العربي من أبوابه العريضة. وهي إذ دخلت فإنها استجابت، بذلك، إلى حاجات ووضعيات انطلقت من البنية الداخلية نفسها لذلك العالم العربي.

بمزيد من التخصيص والتدقيق يمكن القول، إن سقوط عصر النهضة العربية البرجوازية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي بدايات هذا القرن العشرين بفعل التواطؤ الذي انعقد قسراً وطوعاً بين الامبريالية الصاعدة الغازية من طرف والاقطاع وما قبله وما بعده في العالم العربي من طرف آخر، كان قد حمل في طياته نتيجة مدوية حاسمة؛ تلك هي الوقوف ضد مسار القانونية الاجتماعية والثقافية الداخلية في العالم المعني، وإقحام مسار آخر فيه.

أما هذا المسار الآخر فقد كان عليه ان يمثل إمتداداً لاحتياجات ووضعيات خارجية تمثلت بالدول الإمبريالية، التي أحكمت القبضة على بلدان العالم العربي. وإذا كنا نؤكد وجود علاقة قسرية أخرى بين هذه البلدان وبين الاستعمار والكولونيالية لصالح هذين، فإن الإمبريالية رفعت

هذه العلاقة إلى مستوى شامل وعميق، بحيث تحولت البلدان العربية إلى هوامش تابعة للمركز ـ الميتروبول ـ الإمبريالي.

وبطبيعة الحال، لا يمكن الشك بأن الأفكار والنظريات والمذاهب الأوروبية، التي دخلت العالم العربي، لم تكن ذات نسيج واحد على الصعيدين الأيديولوجي والنظري المعرفي. ولكن ما لا يشك فيه، أيضاً، هو أن تلك الأفكار والنظريات والمذاهب، جميعاً، إذ دخلت العالم المذكور، فإنها فعلت ذلك وهي محكومة بقانون العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج »، ومنطلقة من الاحتمالات والامكانات التي تولدت على أساسه. ويبقى القول صحيحاً إن جُماع القول في هذه العلاقة الجدلية هو أن « الداخل » كان « صاحب القرار »؛ هذا مع العلم أن المحرضات الضاغطة على صياغة هذا القرار انطلقت من « الخارج »، أي من الفعل التدميري.

كان على العالم العربي، أي « الداخل » أن يمتثل، على هذا النحو أو ذاك، للغازي المنتصر والمتفوق عمقاً وسطحاً، أي لـ « الخارج ». وهنا، تمت عملية إعادة بناء الموقف الداخلي الإجمالي وفق الاحتياجات والآفاق الخارجية. إن هذا الأمر لا يصح فقط على أولئك المثقفين العرب، الذين أخذوا بهذا المذهب أو بتلك النظرية الأوروبية. إنه يصح، كذلك وبصورة مضمّنة، على المثقفين العرب الذين اعتقدوا، واهمين، انهم ظلوا متشبثين بثقافتهم الدينية الاسلامية أو الأخلاقية المسيحية العامة، بعيداً عن أي تأثير ـ ثقافي ـ خارجي. لقد خضع هؤلاء لهذا التأثير، حيث وجدوا أنفسهم أمام ضرورات إعادة بناء الموقف الوظيفي لثقافاتهم ومطامحهم انطلاقاً من احتياجات مواجهة « الآخر الغازي ». وهذا يشير إلى أن الامبريالية حيث دخلت بلدان العالم العربي، بشكل من الأشكال، فإنها فرضت نفسها على

الجميع هنا، دون استثناء. لقد كان عليهم جميعاً أن يتخذوا موقفاً من ذلك، كائناً ما كان هذا الموقف، وكائناً ما كان الفعل المنحدر منه أو رد الفعل، الذي يثيره ويحرض عليه.

وهنا نلاحظ أن أهم ما جمع بين مثقفي الوطن العربي منذ الإخفاق النهضوي الكبير ـ ويمكن أن نحدد ذلك بسقوط محمد علي باشا ومدرسته الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية والعسكرية ـ يكمن في ناظمين اثنين. الأول منهما تمثل بوعي الإخفاق، في حين تجسد ثانيهما بحالة زرية بائسة من التموقف حيال الثقافة الأوروبية. ومع هذين الناظمين انتفت ـ بصيغة عامة ـ احتمالات وإمكانات تحقيق تراكم ثقافي لدى المثقفين العرب أولئك، ولدى أخلافهم. ولا بد من القول، هنا، بأن اللوحة الثقافية العربية، التي كونها هؤلاء وأولئك، اتضحت سماتها من حيث هي لوحة الثقافة البرجوازية الوسطى، عموماً، أي لوحة الثقافة المجينة والاصلاحية والقاصرة.

وسوف نلاحظ أن نشوء حركة التحرر العربية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى عقّد الموقف، على الصعيد الثقافي. فلقد غدونا امام ظاهرة سياسية وثقافية مركّبة، أيخذت تتضح أكثر فأكثر بدءاً من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ تلك هي اندغام فكر الإخفاق بحركة التحرر السياسية الصاعدة. وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن بدايات صعود هذه الحركة كانت على أقدام من قصب، أدركنا أمراً على غاية الطرافة، ما نزال نعيش امتداداته حتى الآن؛ ذلك هو استحكام فكر الإخفاق والدفاع عن نفسه حتى من مواقع حركة التحرر تلك نفسها.

ودون أن نفصّل في لوحة فكر الإخفاق هذا، أي دون التصدي لنزعات السلفوية الحديثة العصروية والتلفيقوية والتحييدوية والمركوزية

الشرقية ـ العربية أو الافريقية الخ..ـ، تلك النزعات التي خلقت لنفسها أرضاً خصيبة في حقل المعالجة للتراث والتاريخ العربيين، نكتفي برصد وتعقّب الفلسفة الوجودية وهي داخلة إلى الوطن العربي بأيدي جمع من مثقفي البـرجوازية الوسطى. ذلك لأن هذه المسألة أثارت مواقف خلافية لدى البعض من الكتاب. لقد تلقف هؤلاء الفلسفة المذكورة وشارات الظفر تعلو هاماتهم؛ فانكبوا عليها قراءة وتمثلاً ودعاوة. فبرزت، في سياق ذلك، مجموعة من المقولات الوجودية، التي جعل منها أولئك منهجاً لهم في معالجة مشكلات العالم العربي، أو ـ وهذا هو الأدق ـ مشكلات عالمهم الطبقي المدلهم بالإخفاق.

فلقد طرحوا قضية «الحرية» إلى جانب قضية «العبث»، وقضية «التمرد» إلى جانب قضية «الغثيان» الخ.. وإذ هم فعلوا ذلك، فإنما فعلوه في سياق السستمة ـ التنظيم ـ لعالمهم ذاك وتكريسه بمثابته أفضل العوالم. والأمر هنا لا يتغير فيه شيء أساسي حين يعلـن أصحـاب ذلـك الموقف أنهم متمردون، أو حين لا يعلنونه. ذلك لأن التحليل التاريخي والتراثي المشخص يفصح عن أن مثل ذلك «التمرد» لم يكن إلا وجهاً من أوجه المطابقة الإجمالية مع الراهن المخفق. وإلاّ، فكيف نفهم الحرية الوجودية والالتزام الوجودي من موقعها النظري الفلسفي، وليس من إمكانية مناقضة الموقـف السيـاسي التطبيقـي لها ـ كما حـدث مثلاً مـع سارتر ـ؟ إن انسداد الآفاق التقدمية والمستقبلية يكمن، هنا، في مثل ذلك «التمرد بالذات»، الذي أحدثه الوجوديون العرب والذي اعتبره الدكتور أحمد نسيم برقاوي داعياً لعدم صحة مقولة انسداد تلك الآفاق هذه بالنسبة إلى الوجوديين إياهم ـ أنظر مقالة له في جريدة الثورة بتاريخ ٣٠ ـ ٦ ـ ١٩٨٤ .

ولعلنا إن عدنا إلى مظان الموقف ومصادره، فإننا سوف نرى كيف واجه بعض المفكرين النهضويين، الذي اختطوا لأنفسهم هامشاً أو بعض هامش في مشروع لوحة ثقافية عربية تعلن عقم فكر الإخفاق العربي، على الأقل. فلقد كتب واحد من هؤلاء، وهو سلامة موسى، محدداً ما انتهى إليه بالنسبة إلى الوجودية: « وأنتهي إلى أنها ـ مذهب ـ، ولكنها مذهب ضار.. أما أنها مذهب ضار فذلك لإسرافها في الفردية ». (من كتاب: هؤلاء علموني لسلامة موسى). ويتابع المفكر النهضوي سلامة موسى متحدثاً عن الوجودية بصفتها وعياً كاذباً ـ وهمياً ـ لا يصح أن يؤخذ على أنه يقود إلى فعل تقدمي مستقبلي: « ولو كنت أخاطب الشبان وأنشد لهم القوة والمجد لدعوتهم إلى الوجودية. وعندئذٍ أكون معتمداً على ما يسميه القانونيون ـ أكذوبة شرعية ـ.. وحين أقول هذا أعرف أني من حيث الفلسفة والسيكولوجية والاجتماع كاذب ».

لقد دخلت الوجودية الوطن العربي فأحدثت فيه ما يمكن تسميته بـ « التململ الثقافي »، الذي ما فتىء أن تحول إلى « بؤس ثقافي ». ذلك لأن هذه الفلسفة، بتعبير النهضوي سلامة موسى، تطالب « كل إنسان حر في أن يخترع أخلاقه بنفسه لنفسه ». وبالطبع، هنالك احتمال وجودي لحل « الإشكالية القائمة »، وهو الاعتقاد بأن المرء إذا تصور أنه تقدمي مستقبلي، فإنه يكفي، لكي يكون كذلك، حتى لو لم يكن في أفكاره متطابقاً مع واقع الحال. وربما كان هذا الاحتمال قادراً على حل مشكلة العلاقة بين الوجودية والمثقفين العرب أنفسهم، كما يتصور البعض. ولكن، ما العمل إذا كان هذا الاحتمال نفسه لا يصح على تلك العلاقة ؟ إن الذهنية الوجودية هي نفسها لا تتيح إمكانية الدخول في عالم ذلك الحل ـ التقدمي المستقبلي ـ وهمياً. ومن ثم، فالذهنية هذه تجسد وهماً مركباً إزاء العالم

وإزاء نفسها، معاً. إنها هي نفسها لا تطالب بتغيير العالم تغييراً تقدمياً مستقبلياً، لأن من شأن ذلك، إن أقرت به، أن يحيلها ـ بالحد الأدنى ـ إلى فلسفة تقر بالوعي الجمعي وبالحرية الجمعية وبالالتزام الجمعي. إضافة إلى ذلك، هل متاح لنا أن نرى في ما يسمى «الثورة الجنسية» أو «حركة المسيح الجديد» في العالم الأوروبي الغربي والأميركي، وضعية من الفاعلية باتجاه تقدم مستقبلي؟ ألا تمثل هاتان الحركتان، أيضاً، موقفاً من التمرد، بحيث يسمح لها أن تدخلا في دائرة تلك الوضعية؟ إن مقولة «التمرد الوجودي» باعتبارها مقولة «آفاق تقدمية مستقبلية»، هي نفسها وجه من أوجه الإشكالية في الفكر العربي المخفق. وهي من ثم، إيهام على إيهام، أو تلبيس على تلبيس. وإذا أوغلنا في مزيد من التخصيص، قلنا: إن تلك المقولة هي تسويغ التسويغ الوهمي للظن بأن التمرد الوجودي العربي ـ المنطلق من مؤثرات وجودية فرنسية خصوصاً ـ يتجاوز دائرته الخاصة.

ثم، ألا يصح أن نرى في نتائج ذلك «التمرد الوجودي العربي» الاجتماعية والسياسية والثقافية ما يكفي من أدلة على أنه أسهم في تهشيم وتصديع مقولات الحرية والالتزام والثورة والمسؤولية، التي ورثناها نحن العرب التقدميين من أسلافنا العظام، أمثال المعتزلة؟ وبالطبع، فإن هشاشة الموقف الوجودي كانت بمنزلة الالتفاف عليه من قبل بعض المثقفين العرب الذين عرفوه من الداخل. ومن هنا بالضبط، وليس من موقع آخر، نفهم خروج بعض أولئك من الوجودية إلى الماركسية. فعملية الالتفاف تلك تمت بتأثير سياسي وثقافي، وإن لم تقد دائماً إلى مواقع جديدة متماسكة على صعيد التبني للفكر الجديد، الماركسية. عدا ذلك، نلاحظ أن آخرين عديدين من الماركسيين انحدروا من أصول ثقافية دينية، سلفوية أحياناً. ومن ثم، فليس ما يدعو إلى الظن بأن خروج أحدهم من الوجودية إلى الماركسية

هو تعبير عن أن الأولى مثلت مقدمة منهجية وأيديولوجية ونظرية معرفية ـ أبستيمولوجية ـ للدخول في عالم الأولى. إن هذا الظن هو نفسه ذو ملامح «وجودية عربية».

ولعلنا نجد تعبيراً آخر عن ذلك الظن، وهو القول بتماثل الأهمية بين الوعي الاجتماعي والعوامل المادية في صوغ أي عصر من العصور أو في طبع أي حضارة من الحضارات. فلقد كان على العلم الاجتماعي التاريخي المادي أن يكافح طويلاً من أجل تقديم الأدلة على خطأ ذلك القول، ومن ثم للوصول إلى ان العوامل المادية الاجتماعية ـ وليس الاقتصادية ـ هي، في التحليل الأخير، الحاسمة في تحديد مسارات التطور البشري. ونحن، هنا، لن نفصل في هذه المسألة، ولكننا أثرناها لأننا لاحظنا أن الدكتور برقاوي افتتح بها مقالته المشار إليها فوق. ههنا ينبغي أن نقول: إن هذه الفكرة وما يقترب منها، لا تبتعد كثيراً عن وجهة النظر الوجودية حول «الفكر ودوره». ونحن دون أن نحمّل الأمر كثيراً، نظن أن مثل هذا الموقف يعلن عن نفسه أحياناً في أوساط مادية جدلية. ولكننا حين نواجهه في إطار من الحديث عن الوجودية وعن دورها «الإيجابي في الموقف اليساري من العالم»، كما ورد في المقالة المذكورة أعلاه، فإننا حالئذ نتبين عمق مشكلية اللوحة الثقافية العربية، التي تتحدد، ضمن ما تتحدد به، بالتداخل الأيديولوجي والنظري المعرفي ـ الابستيمولوجي ـ بين مجمل التيارات والمذاهب التي تظهر فيها.

وأخيراً، إذا كان الأمر كذلك، فإن الفكر العربي يغدو أمامنا بصفته فكر الواقع العربي، أي فكر «الداخل» العربي، الذي واجه، طوعاً وقسراً، الواقع الأوروبي والفكر الأوروبي، بحيث إن هذه المواجهة ونمطها (كيفيتها) تحولا إلى وجه من أوجهه وإلى نحو من أنحاء التعبير عنه.

ويبقى أن نقول: إن منهج النظر في مسائل الفكر العربي يبدو، بمعنى ما، حاسماً في تحديد معطيات البحث فيها وفي آفاقها؛ ذلك لأن «المنهج» يمتلك، بقدر أساسي معين، أولوية إزاء المشكلات التي يعالجها. هذا أولاً. أما من ناحية أخرى، فإنه لا يكفي أن يعلن عن تبنّي هذا المنهج أو ذاك، لكي يحدث تطابق ضروري بينه وبين المعالجة الميدانية التطبيقية. ههنا، تبرز الأهمية القصوى لظهور هذا المنهج في سياق المعالجة المذكورة وفي النتائج المترتبة عليها، بحيث نجد أنفسنا في أثناء المعالجة وجهاً لوجه أمام المنهج المتبنّى بصيغة تطبيقية. ومن ثم، كان من الضروري أن يتحقق توازن وتداخل وتشابك بين التنهيج والتطبيق، بحيث نصل إلى معادلة المنهج المطبق والتطبيق الممنهج.

إن ذلك يظهر بأهمية خاصة، حال معالجة آلية الفعل الفلسفي ـ والثقافي عامة ـ الغربي الإمبريالي في الوضعية العربية، وخصوصاً حيث يعلن عن ذلك باسم المنهج التاريخي الجدلي.

٧ / ٨ / ١٩٨٤



من البنيانية الى المجتمع الاستهلاكي في « العالم الثالث »

لا سبيل إلى المكابرة والشك في أن النظرية (البنيانية) والمجتمع الاستهلاكي قد حققا خطوات ملحوظة في « العالم الثالث »، والعالم العربي من ضمنه. ولا يمكن القول بأن هذه الخطوات زائفة أو غير ذات أهمية. وهذا يعني، بصيغة أخرى، أن برامج ومشاريع التقدم الاجتماعي، التي طرحتها وصاغتها مجموعة من القوى الاجتماعية في معظم بلدان ذلك العالم، أخفقت أو هي في طريق الاخفاق. أما الادلة التي يمكن أن تقدم على صحة ذلك القول، فتظهر، بصورة خاصة، في الوتائر السريعة والكبيرة التي تحققها عملية ترسيخ العلاقات الاستهلاكية في تلك البلدان. ولعلنا نقول، أيضاً، إن « الفكر التنموي » ـ بمعظم أشكاله النظرية التي برز فيها هنا ـ لم يكن إلا غطاء نظرياً أيديولوجياً لتلك العلاقات.

إن مقولة « المجتمع الاستهلاكي » هي، في أساس الأمر، مقولة برجوازية، نشأت في ظل تعاظم وتائر الثورة التقنية العلمية في البلدان الرأسمالية المتطورة. فبحسب ذلك، يمثل هذا المجتمع حصيلة هذه الثورة أولاً، والبديل عن المجتمع الصناعي الكلاسيكي ثانياً. أما السمة الأساسية التي على المجتمع الاستهلاكي أن يحملها فهي ـ برأي منظري هذا

الموقف ـ غياب الصراع الطبقي بين المنتجين ومَنْ بيدهم وسائل الإنتاج. ذلك لأن الثورة التقنية والعلمية استطاعت، وفق الرأي المذكور، أن تلغي الفروق الاجتماعية «الكبرى» بين الطبقات في المجتمعات الصناعية المذكورة، وإن لم تلغ الفروق الاجتماعية «الصغرى».

في هذه النقطة بالذات، نقطة الفروق الكبرى والصغرى، تكمن المسوغات التي يطرحها أصحاب مقولة «المجتمع الاستهلاكي». فالفروق الصغرى في هذا المجتمع لا يمكن إزالتها. بل على العكس من ذلك، يجب أن تبقى وتدعم. أما المقصود بذلك فيقوم على أن الاستغلال «الكبير وغير المشروع» لم يعد له وجود في المجتمع المذكور؛ لكن المنافسة «الشريفة» باقية بين أفراده. فالجميع، حسب ما يقال، أصبحوا، بحكم القدرات التي أبدعتها الثورة التقنية العلمية، في حالة تؤهلهم لإغناء حياتهم بخيرات ذلك المجتمع المتطور. ومن ثم، فإن غياب فكرة واقع الصراع الاجتماعي ـ الطبقي ـ أدى إلى إيجاد فكرة وواقع «التوازن الاجتماعي». وجدير بالقول إن هذا التوازن لا يخفي الفروق ـ الصغرى كما أشرنا ـ، وإنما يبرزها بصفتها ضرورة من ضرورات ذلك التوازن: الكل ينتج، والكل يستهلك، وبالتالي، لم يعد ـ حدا أحسن من حدا ـ.

إن النظرية البنيانية نشأت وتبلورت في عمق وظل تلك التحولات، التي تمت باسم الثورة التقنية العلمية. فهي تقوم على الإقرار بأن المهمة الأساسية في البحث الاجتماعي تنهض على النظر إلى المجتمع ـ الصناعي وغيره ـ بمثابته نسيجاً يتألف من بنيات متعددة أهم خصائصها أن الواحدة منها تمثل هيكلاً بذاته. وهذا الهيكل وإن اتصل بغيره من هياكل البنيات الأخرى المحيطة به، فإنه يظل يكون عالماً له خصوصيته الداخلية. وهذا يشير إلى أن الجسور، التي تربط بين تلك البنيات، لا تخرج عن

كونها خارجية، غير جوهرية. إضافة إلى ذلك، ينبغي القول بأن وجود تلك الجسور هو تعبير ضروري عن وجود علاقات توازن بين البنيات. فبالرغم من أن الواحدة من هذه الأخيرة تمتلك خصوصيتها الجوهرية المتمايزة الخصوصيات التي تمتلكها البنيات الأخرى، فإنها تظلان مرتبطتين بعلاقة فيما بينهما على شكل توازن.

إن ما يمكن القول به على صعيد القضية المطروحة، يتحدد في أن «المجتمع الاستهلاكي» وجد صيغته النظرية الأيديولوجية في فكرة التوازن، تلك الفكرة التي تمثل وجهاً حاسماً من أوجه النظرية البنيانية. وإذا ما انتقلنا إلى مستوى الموقف في بلدان ما يسمى خطأ «العالم الثالث»، وجدنا أن تلك النظرية أخذت تمارس تأثيرها هناك على نحو مترافق مع خلق «مجتمعات استهلاكية» في العالم المذكور. ولا سبيل إلى تجاوز المعطى التالي، الذي يمثل أمراً مهماً على هذا الصعيد، ذلك هو أن المجتمع الاستهلاكي الأوروبي الصناعي «الرأسمالي» ينطلق من رصيد تاريخي كبير يتمثل بالثورات الصناعية والاجتماعية والثقافية التي تمت هناك، في حين أن المجتمع الاستهلاكي - الثالثي - ينطلق، من حيث الأساس وفي معظم الحالات، من إخفاق تاريخي على صعيد تلك الثورات. وإذا أخذنا الوطن العربي بالحسبان، وجدنا أن ذلك تمثل بالإخفاق النهضوي الذي ألم به، منذ الغزو الإمبريالي الذي تعرض له. وحين تأتي فكرة المجتمع الاستهلاكي إلى هذا الوطن، فإنها، بذلك، تكون قد انطلقت من ذلك الإخفاق النهضوي، ومن ثم الطموح إلى إقامة مجتمع الاستهلاك التابع، موضوعياً، للسوق الرأسمالية العالمية. فحين يجري الحديث عن مجتمع استهلاكي في «العالم الثالث» لابد وأن يعني - ضمن ما يعنيه - استهلاك ما ينتج في العالم الرأسمالي، وبالتالي غياب اقتران

« الإنتـاج » بـ « الاستهلاك » في الداخـل. وعلى ذلـك، فـإن التبعيـة الإنتاجية لذلك العالم تمثل أولى السمات المحددة لـ « المجتمع الاستهلاكـي الثالثي». أما على الصعيد الداخلي، فإن ما يحدد هذا المجتمع يكمن في خلق « توازن اجتماعي » فيه، يُـراد لـه أن يكـوّن بـديلاً عـن « الصراع الاجتماعي »، الذي يمكن أن ينشأ بين قواه الاجتماعية المختلفة. وهذا من شأنه أن يقود إلى إزالة وتغييب فريق واحد من هذه القوى، وهو القوى السياسية التي تكتشف عقم التكوين الاجتماعي القائم في بلدانها.

في إطار تلك السمة الثانية للمجتمع الاستهلاكي الثـالثـي، نلاحـظ دخول مجموعة من النظريات الاجتماعية ـ السوسيولوجية ـ إلى كثير من جامعاته، وذلك باسم نظريات التغير الاجتماعي، تلك النظريات التي عليها أن تحمل على عاتقها مهمة التصـدي لـ « نظـريـة الصراع » الاجتماعـي. وهذا، بدوره، يشير إلى أن تلك المهمة هي، في أساس الأمر، تكريس للمجتمع الاستهلاكي « المتوازن » وتنظير له ودفاع عنه.

وإذا ما لاحقنا المسألة إلى نهايتهـا، ظهـر لنـا أن نظـريـة المجتمـع الاستهلاكي أو « مجتمع التوازن » تطرح نفسها على أنها نظرية « الرفاه الاجتماعي ». إن هذه الأخيرة تعلن بأن مجتمع التوازن الاستهلاكي لا بـد أن يكون قادراً على تحقيق رفـاه عـام في المجتمـع. فـالكـل قـادر على الاستهلاك، والكل يطمح إلى الاستهلاك، ضمـن حـركـة اقتصـاديـة استهلاكية تولد نفسها تباعاً. وإيا ما لوحظ وجود مظاهر من « اللاعدالة » في مجتمع الاستهلاك، فإن هذا، حسب نظرية « الرفاه الاجتماعي »، أمر لابد منه، طالما أن الجميع مشتركون في عملية واحدة، هي الإستهلاك. ولعلنا نشير إلى أن القيّمين على المجتمع الاستهلاكي الثالثي يسهلون، بعمق، إدخال المنتجات الاستهلاكية الأجنبية (الرأسمالية) إلى بلدانهم،

وذلك بحيث تكون هذه المنتجات رخيصة بمتناول يد الطبقات الدنيا ، خصوصاً . وهنا ، لابد وأن نشير إلى أن الأمر وجد تحققه فيما يطلق عليه « البالة » ، أي منتجات « الألبسة المستعملة » .

إن « البالة » ، التي احتلت في أسواق المجتمعات الثالثية مكانة ملحوظة ، تنتج خصيصاً لهذه الأسواق ، لتباع بأسعار تكون عموماً في متناول تلك الطبقات الدنيا . والمحافظة على هذه الأسعار يغدو واحدة من المهمات المنوطة بالقيّمين على المجتمعات المذكورة . أما الهدف من ذلك فهو خلق حد ضروري من التوازن الاجتماعي الاستهلاكي المباشر بين الذين يملكون الملايين والذين يملكون العشرات . وإتماماً لهذه المعادلة ، تجري في غالب الأحيان تسهيلات للفريق الثاني ، أي ملاّك العشرات ، لكي يحافظوا على هذه « العشرات » ، أو لكي يحولوها إلى « مئات » ، وذلك عن طريق تحويلهم إلى لصوص أو مرتشين أو مهربين معترف بوجودهم ومؤكد عليه ، بشكل مقصود ومنظم .

إن « المجتمع الاستهلاكي » الثالثي ، وضمنه العربي يراد له أن يكون أسير وضعية من التوازن بين طبقاته وفئاته الاجتماعية ، بحيث يؤدي إلى خنق احتمالات أي تحول ثوري أو وطني حقيقي فيه . أما الطريق الأيديولوجي ، الذي يؤدي إلى ذلك الهدف ، فيتمثل بالغزو الذي يتم باسم مختلف النظريات البرجوازية الإمبريالية ، وفي مقدمتها الآن نظريات « التغير الاجتماعي » ، التي تمثل النظرية « البنيانية » أحد أشكالها وأحد أنساقها .

٢١ / ١٠ / ١٩٨٤



الفلسفة «الوضعية الجديدة» تكونها واتجاهاتها

يعود نشوء وتطور الوضعية الجديدة، في اساس الأمر إلى الاتجاه الذي أرسى دعائمه وبلوره أوغست كونت في فرنسا ١٧٩٨ - ١٨٥٧ وسبنسر ١٨٢٠ - ١٩٠٣ في إنكلترا. وقد أخذ هذا الاتجاه في الإفصاح عن نفسه وفي طرح مشكلاته، في بداياته الأولى، ضمن صيغة النقدوية التجريبية Empiriokritizmus.

أما عملية تحوله إلى نسق فلسفي نافذ في تأثيره وفاعليته ضمن الأوساط الفلسفية المتخصصة في نحو محدد، فقد اكتسبت أبعادها الأولية الكبرى في مرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. أما تحقيق ذلك فقد تم عبر ما سمي الحلقة الفيينية. وفي سياق العمل ضمن هذه الحلقة، اتضح نسق من أنساق الوضعية الجديدة أطلق عليه التجريبوية المنطقية.

أسس الحلقة الفيينية Shlick، الذي كان عام ١٩٢٢ قد أصبح خلفاً لـ Mach في فيينا. وقد تحلق حوله رهط من التلامذة والمهتمين بالقضايا الفلسفية من العلماء، خصوصاً الرياضيين والفيزيائيين منهم. أما أهم هؤلاء وأكثرهم بروزاً فقد كان Waismann و Neurach و H. Feigl

و F. Kaufmann وأخيراً Carnap الشهير. وجـديـر بـالـذكـر أن التأثيرات النظرية الفلسفية التي أحدثتها الحلقة الڤيينية العتيدة كانت قد انطلقت، في أساس الأمر وعموميته، بسبب من الوزن العلمي الكبير والمرموق لجمع من العلماء الرياضيين الذين انخرطوا، بصورة أو بأخرى، في صفوف الحلقة، أمثال H. Hahn و Menger و Goedel .

من طرف آخر، كان هنالك مجموعة من العلماء الطبيعيين الذين عقدوا صلات علمية خاصة، وكذلك أيضاً صلات فلسفية نظرية، مع ممثلي الحلقة الڤيينية، إن لم يكونوا قد وافقوهم على آرائهم، كلياً أو جزئياً.

في مقدمة هؤلاء كان Plank و Einstein و Hilbert . وقد كان من شأن ذلك، في سياق محصلته، أن تعاظم تأثير هذه الحلقة بشكل مطرد في أوساط العلماء والفلاسفة والمثقفين عامة، على حد سواء.

ففي برلين تمحور حول Reichenbach و Dubislaw و Grelling مركز آخر للوضعية الجديدة، كان على صلة نوعية وثيقة بالحلقة الڤيينية التي شاركها آراءها بصورة عامة وإجمالية. وبعد ذلك، في عام ١٩٣١، تأسس في براغ بتأثير من كارناب وبقيادته مركز للوضعية الجديدة. وينبغي أن نضيف إلى أن الفيلسوف الإنكليزي A.J. Ayer مارس نشاطاً ملحوظاً على صعيد الحلقة الڤيينية فترة من الوقت.

إن ذلك كله مجتمعاً يفصح عن الوتيرة السريعة للتقدم الذي أحرزته الوضعية الجديدة في وقت قصير نسبياً أولاً؛ كما يبرز، من طرف آخر، المستوى الذي حققته هذه الفلسفة ضمن أوساط علمية وفلسفية نافذة التأثير والفعل في مجموعة متعددة من مناطق أوروبا.

كان للبحث الذي أنجزه Wittgenstein موسوماً بـ Trac Logico

Philosophicus والصـادر عـام ١٩٢٢ ، تـأثير بـالـغ الأهميـة والحسم في نشوء وتبلور الأفكار الأساسية للوضعية الجديدة ضمن الحلقة الفيينية. في هذا السياق ينبغي أن نأتي على ذكر Russel. فلقد أسهم هذا الأخير في تكوين المذهب الجديد ـ القديم، وذلك تخصيصاً في ذريته المنطقية التي صاغها على النحو النظري التالي:

لا المادة توجد، ولا العقل كذلك، وإنما الوقائع الحسية المفردة Sense Data - هي وحدها التي تتسم بكونها موجودة، وترتبط منطقياً ببعضها بعضاً، وتكوّن، من ثم، الوجود الحقيقي، بما هو وجود وعلى عواهنه.

وبصورة أولية مبدئية، نجد أن مختلف الصيغ والأشكال التي اكتسبتها الوضعية الجديدة قد جرى التعبير الضمني عنها في بحث فتجنشتاين الآنـف الذكر، وذلك حين يعلن الأطروحة التالية: « إن مجموع الجمل الحقيقية... هو مجموع العلوم الطبيعية. والفلسفة ليست علماً طبيعياً. أما هدف الفلسفة فهو الإيضاح المنطقي للأفكار. والفلسفة ليست نظرية، بل هي نشاط. وإن حصيلة الفلسفة ليست جملاً فلسفية، وإنما هي جعل الجمل واضحة ».

في ضوء ما كتبه فتجنشتاين وبالعلاقة الداخلية معـه، يكتـب شْلِـكْ لاحقاً، حيث يأتي على مهمة تحديد الفلسفة: « إنها المهمة الحقيقية للفلسفة أن تبحث عن مغزى التأكيدات والأسئلة، وأن تجعلها واضحة. وإن مغزى أية جملة يُحدَّدُ، في الخط النهائي، من قبَلِ المُعطى وحده، وليس من خلال شيء آخر سواه ».

تلك هي الأطروحات الأساسية التكوينية للوضعية الجديدة. بيد أنه من الملاحظ لدى البحث في هذه الأخيرة أن مواقف الوضعيين الجدد المفردة تتواتر بين صيغ مختلفة ومتمايزة، على نحو أو آخر وبدرجة أو

بأخرى، وذلك ضمن وحدة عامة من التصور الوضعي الجديد تجمع بينهم وتمنحهم سمتهم المشتركة. فنحن نواجه خطاً متحركاً متنقلاً من تصورات فلسفية مثالية محفوفة بمظاهر من عدم التماسك وبلحظات ميكانيكية إلى تصورات أخرى تنطوي على كثير من التماسك والإنضباط في نطاق الفلسفة المثالية الذاتية Solipsism. وجدير بالقول إن توجهاً واضحاً بما فيه الكفاية ومعادياً لأسلوب التفكير الجدلي أو الديالكتيكي وذا منحى ميكانيكي يحيط بالعملية المعقدة التي قادت إلى نشوء وتبلور الفيزيائوية أي النزعة الفيزيائية ضمن حلقة ڤيينا. وإذا كان الحديث عن تطور متّسق للطروحات الوضعية الجديدة وارداً في إطاره العام الإجمالي، فإنه لا بد وأن يضاف إلى ذلك أن آراء الوضعيين الجدد المفردة غالباً ما طرأ عليها، في سياق تبلورها وتطورها ،تغيرات كانت أحياناً غير ضئيلة الأهمية.

يعلن الوضعيون الجدد الكُثر أن هنالك خطاً عاماً مشتركاً وناظماً تندرج تحته آراؤهم جميعاً؛ ذلك هو الموقف العلمي الصارم على صعيد الفلسفة الذي يمكن تحقيقه عبر استخدام منسَّق ومتّسق للمنطق الرياضي الحديث. وقد اتضح أن في ذلك اتجاهاً لإحالة العملية المعرفية بكاملها إلى المنطق أو إلى ما يتمحور حوله من أنساق معرفية. وعلى نحو أكثر تدقيقاً وتخصيصاً يمكن القول بأن الوضعية الجديدة تعلن أن الرياضيات والمنطق ليس من شأنها أن يعلما شيئاً عن الواقع، وإنهما خاليان، بصورة جوهرية، من المضمون. ومن هنا، فإنهما يقدمان فقط طرائق لإعادة صياغة الجمل. وإذا كان الأمر كذلك، فإنهما، الرياضيات والمنطق، سابقان على التجربة، أوّليان Apriori .

إن إعلان الوضعية الجديدة تلك الأطروحة الخاصة بانعدام العلاقات

على صعيد المنطـق والريـاضيـات، وإحـالـة الريـاضيـات إلى نظـريـة للمجموعات الرمزية السابقة على التجربة والتي تقود نفسها بنفسها، لا يقود إلى الخروج عن دائرة مفهوم التجربة كما تتصوره التجريبوية المثالية الذاتية التقليدية؛ بل إنه، على النقيض من ذلك، يدخل إلى دائرة هذا المفهوم. فالمنطلق والرياضيات يعكسان، بصيغة مجردة ومعقدة جداً وذات أوجه متنوعة، علاقات من النوع الأكثر عمومية بين أشياء واقعية من طرف ومجموعات من الأشياء الواقعية من طرف آخر. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الوضعية الجديدة تُنكر القول بوجود العام وبوجود مجموعات الأشياء، فإننا سوف نتبيّن أنها ليست في الموقع الذي يتيح لها إمكانية إيضاح عملية التجريد التي تتكون ضمنهـا المفـاهيم المعـرفيـة. كما أن النتـائـج الكبرى والأساسية لاستخدام الرياضيات والمنطق في الممارسة الانسانية المحدّدة لكثير من التغيرات على صعيد الواقع تغدو، والحال كذلك، غير قابلة للفهم وللضبط المعـرفي الفعلي. ولما كـان الأمـر على هـذا النحـو، فـإن الاعتراف بتلك النتائج وبما يتمحور حولها من قضايا، تلك التي ليس بوسع الوضعية الجديدة أن تنكر وجودها، يؤدي إلى تحويل الواقع إلى المنطق، والوعي، والفكر. وفي ذلك، كما يتضح من سياق المسألة، ولوجٌ إلى الذاتوية المثالية. والطـريـف الدّال أن أولـئـك المنـاطقـة، ممثلي الوضعيـة الجديدة، يجدون أنفسهم في حالة من الحرج إزاء ذلك الأمر، بحيث أنهم لو أقروا صراحة بتلك الحالة، لفقدوا الكثير من التماسك المنطقي الذي يمثل ـ ضمن ذهنيتهم المنطقية العامة ـ القاع الأساسي.

وهنالك نقطة ذات خصوصية منهجية على صعيد النظر للعلوم من قبل الوضعيين الجدد؛ تلك هي أن كل القضايا في مجموع العلوم، التي لا يمكن إيضاحها فقط بالوسائل التحليلية للمنطق الرياضي الحديث، يعلن أنها قضايا زائفة، غير حقيقية، أي لا تتمثل بمحمولات وجودية واقعيـة.

فالحقيقي، هنا، هو فقط ذلك الذي يتحرك في حقل المنطق الرياضي ولواحقه. كذلك تُعلن الوضعية الجديدة أن القول بوجود الواقع المادي مستقلاً عن الوعي، امر لا معنى له، أو أنه يمثل قضية زائفة.

إن الجُمل ذات المعنى أو المغزى هي، بحسب ذلك، فقط تلك التي تجعل من نفسها موضوع بحث للتحقق من مصداقيتها منطقياً أو تجريبياً، طبعاً بالمعنى الوضعي الجديد للتجريب. إن معنى جملة ما يتحدد، قولاً واحداً، من خلال شروط قابليتها للتحقق Verification. ومن البيِّن أن مثل هذا الرأي من شأنه أن يخلق هوة يستحيل تجاوزها بين الفلسفة والعلوم المفردة، وكذلك بين التجربة والنظرية. ذلك لأن المفاهيم الفلسفية والنظرية العامة، على حد سواء، هي، بمعنى أساسي، حصيلة عمليات تجريدية. فهي تعكس علاقات عامة وجوهرية، ولا يمكنها ـ في الحالات العادية ـ أن تُردَّ نهائياً وقطعياً إلى طرق استنتاجية منطقية، أو أن يجري التحقق منها من خلال مقابلة أو معارضة مع المدرَك الحسي. وجدير بالذكر أن الرأي الوضعي الجديد القائل إنه حتى تلك المفاهيم البسيطة، مقارنةً بغيرها، والمدعوة بمفاهيم التراتب، لا يمكنها أن تكون واضحة عبر مقابلتها أي بمعارضتها بالمدرَك الحسي، إن هذا الرأي جعل الوضعيين الجدد يميلون لاحقاً إلى إضعاف مطلب التحقق.

لقد تحولت مهمة الفلسفة، وفق المنطوق الوضعي الجديد، إلى عملية تحليل منطقي لكيفية التكوّن المفهومي للعلوم المفردة. ومن ثم، فالتصدي لمثل المسائل التالية: (اكتشاف القانونيات العامة التي تحكم الواقع المادي، والبحث في العلاقات الانطولوجية والابستيمولوجية بين الوعي وهذا الواقع الخ...) يغدو أمراً نافلاً لا ينطوي على دلالة حقيقية. وحالئذ لا يبقى ما يحول دون تحقيق الهدف الوضعي الجديد، وهو أن تُنقّى الفلسفة من

الإشكاليات الأيديولوجية وأن ينتزع منها ما ظل مهيمناً مدى طويلاً تحت اسم وظيفتها التكوينية، لترتد، في نهاية الأمر، إلى فلسفة للغة. وكذا الأمر فيما يتصل بالعلوم المفردة. فهذه، أيضاً، يطالب بتنقيتها مما تعتقده أنه يمثل قاعدتها التكوينية.

وبعد أن أقْصت الوضعية الجديدة كل القضايا الجوهرية التي مارست، في حينه، دوراً في تاريخ الفلسفة، وذلك حيث اعتبرتها قضايا زائفة، فإنها لم تعد ترى في موضوع الفلسفة أكثر من أن يكون التحليل المنطقي للغة. وحتى هنا، فليس المقصود بذلك اللغة الواقعية العينية، وإنما «بنية نظام تراتبي محتمل لكل العناصر الإشارية». على هذا الطريق تنتزع اللغة من شروطها وأسبقيتها الواقعية الموضوعية، ولتُحوَّل إلى ظاهرة مثالوية لا عقلانية. أما صياغة نظرية بناء الجملة لتلك الأنظمة التراتبية فتغدو مهمة فلسفية أساسية. وضمن هذا الموقف يؤكد بأن معنى جملة لا يحدد من خلال العلاقات الواقعية التي تعكسها وتعبر عنها، وإنما عبر فئة الجمل الممكن إستنباطها منها، أي من الجملة، والتي ليست ذات بعد تحليلي. ولما كانت كل جمل المنطق والرياضيات تحليلية وكانت كل الجمل التي تشتق منها تحليلية، فإن نتيجة محددة تتولد عن ذلك، وهي أن المنطق والرياضيات لا معنى موضوعياً لها، وأنها، من ثم، لا تُعلم شيئاً عن الواقع.

ويحدد الوضعيون الجدد لغة العلوم حيث يعلنون أنها تنقسم إلى طبقتين من الجمل، جمل تجريبية وأخرى بنائية. أما هذه الأخيرة فهي جمل حول إشارات ومراتب إشارية وحول تشابكها. ولقد أكد أولئك أنهم اقاموا باكتشاف خاص حين أعلنوا عن وجود جمل بنائية خُلّبية أي زائفة. إن هذا التركيب المفهومي ينطلق من التمييز بين لغة الموضوع واللغة الجملية البنائية لحقل ما؛ فلغة الموضوع تتعامل مع أشياء وصفات

وعلاقات هذا الحقل ؛ أما اللغة الجملية البنائيـة فتتعـامـل مـع العلاقات المنطقية للمفاهيم والجمل والنظريات ضمن الحقل المشار إليه. في هذا السياق، ينظر إلى الجمل البنائية الخلّبية على أنها الجمـل التي تخص، خُلّبيـاً أي ظاهرياً، لغة الموضوع، في انها، في حقيقة الأمر، تترجم إلى اللغة الجملية البنائية. فمثلاً نجد جملة الموضوع الخلبيـة التـاليـة: « خمسـة هـي عدد »، تترجم إلى الجملة البنائية: « خمسة هي كلمة عدد ». وبذلك يكون قد برهن على أن الجملة الأولى بنائية خُلّبية. أما خاصيتها فتكمن في أنها تعبر بأسلوب قول مضموني ما تعبر عنه الجملة الثانية بأسلوب قـول شكلي. وهذا يعني أن الجمل البنائية الخلبية تدور، فقط ظاهرياً أو خلبياً، على موضوعات قائمة خارج اللغة.

لقد كان على الوضعيين الجدد أن يعترفوا لاحقاً أن الانتقال من جملـة النمط التالي: « خمسة هي رقم » إلى الجملة المطابقة، ذات النمط التالي: « خمسة هي كلمة رقم »، يغير معنى ومضمون وطابع الجملـة. وبـذلـك دخلت قضايا سيمانطيقية أي دلالية إلى جانب قضايا بنائية جلية، حيث يقوم مركز الثقل على دلالة الكلمات والجمل. بيد أن هذا لم يكن يعني تحولاً باتجاه المادية الفلسفية. ذلك أن الفكرة اللاحقة بإمكانية تمييز العلاقات المنطقية عن العلاقات التجريبية الوصفية على أساس الدلالة ـ لا تتضمن بالضرورة لا بحال من الأحـوال الفكـرة الأخـرى، وهـي أن الإقـرار بـ ـ الدلالة ـ المعنى لا يرتد إلى الإقرار بالواقع الموضوعي. فإذا كـانـت الوضعية الجديدة قد أسست الحقيقة المنطقية على القواعد الجملية البنائية، فإنها بذلك لم تؤسسها على العلاقات بين المقولة، أو القول، والواقع، وإنما كذلك على قواعد هي القواعد الدلالية. ومن هنا، فإن التحليل الإشـارتي للغة العلوم يعلن بأنه مضمون الفلسفة. أما هذا التحليل فينطوي على ثلاثة

أوجه: الوجه الجملي البنائي (نظرية بناء الجملة للغة) والوجه الدلالي (دلالة اللغة) والوجه النفعي ـ البراغماتي ـ (استعمال اللغة).

يفهم الوضعيون الجدد تحت مصطلح التحقق المنطقي تحديد ما إذا كانت جملةٌ ما متوافقة مع قواعد المنطق أو غير متوافقة معها. أما مصطلح التحقق التجريبي فيفهمونه على أنه عملية الإرجاع إلى مثل تلك الجمل التي يطابقها مطلب تدليل غير مباشر (مثل: هنا يكون أبيض)، أو حَدَث غير مباشر، هذه العملية الإرجائية التعريفية التي تنجز عبر وسائل المنطق المساعدة. والجمل التي لا تنطبق عليها إحدى تينك الحالتين من التحقق توصف بأنها عديمة المعنى.

بذلك، تؤكد الوضعية الجديدة أنها خارجة، بصورة حاسمة، عن هيوم، إذ أنه لم يعد يوجد أسئلة غير مجاب عنها بمعنى الارتيابوية التقليدية. غير أن هذه الوضعية لم تفعل أكثر من إعادة صياغة المجموعات الرمزية في ذاتها منطقياً تجريبياً. فهي حين تستبدل المقولة التالية: «هذا السؤال غير قابل للإجابة مبدئياً بالمقولة: هذا السؤال عديم المعنى»، فإنها، بذلك، تكون قد وضعت كلمة مكان كلمة أخرى. وعلى هذا النحو، تبقى أسيرة الارتيابوية الهيومية. فجملةٌ ما يمكن أن تكون إما صحيحة وإما خاطئة، أو أن تكون بالأحرى مؤلفة من جمل جزئية صحيحة أو خاطئة. ولما كانت الوضعية الجديدة ترفض، من حيث الأساس، القول بأن الجملة تعكس علاقة واقعية موضوعية أو تعبر عنها بصورة مجردة خاطئة أو صحيحة، فإنها تعتبر الجملة التالية، مثلاً: «إن عدد سكان سورية ١٠ ملايين، وبنفس الوقت ٢٠ مليوناً»، عديمة المعنى. والجملة الأخرى التالية التي تتحرك في نطاق الهيومية الكنطية: «يوجد عالم في ذاته، لكنه مبدئياً غير قابل لأن يعرف»، تطلق عليها الوضعية الجديدة ايضاً «عديمة المعنى».

إن مسوغات ذلك تنطلق من أنه لا تتوافر معطيات تسمح بجعل تلك الجملة قابلة للتحقق تجريبياً. إن الجملتين المأتي عليهما ليستا عديمتي المعنى، بل هما ـ بتعبير بسيط سليم، خاطئتان. فالأولى منهما خاطئة، لأنها تنطوي، في آن واحد، على مقولتين متناقضتين، ومن ثم متعارضتين مع المعطيات الموضوعية لحالة سكان سورية. ههنا بالضبط يكمن خطأ منطقي يمكن تصحيحه (بمعنى إزالته) في ضوء معطيات الواقع الذي يتوجه إليه. وكذا الأمر فيما يتصل بالجملة الثانية. فالتجربة البشرية الشديدة الغنى والتنوع تظهر، في سياقيها التاريخي والتراثي، انه يمكن التعرف على العالم في ذاته انطلاقاً من أن الظاهرة التي هي، بحسب المنطوق الهيومي الكنطي، ظاهرة مطلقة لجوهر مطلق. وهي، بالتالي، غير قادرة على أن تفصح عن نفسها إلا بمقدار ما تستمد من ذلك الجوهر، وبمقدار ما يفصح هذا الأخير عن نفسه فيها.

إن المفهوم الوضعي الجديد عن الجملة الزائفة أو القضية الزائفة يتعارض بصورة قطعية منطقياً، مع العلاقات الواقعية الموضوعية؛ بمعنى أنه يشكل خُلفاً إزاء هذه الأخيرة. وهذا ما حدا ببعض ممثلي الوضعية الجديدة، منذ وقت ليس بعيداً، أن يتعهدوا تعريفاتهم وتحديداتهم لهذا المفهوم بمزيد من الحذر والتحفظ لكي لا يواجهوا ذلك الخُلف بصورة حادة فاقعة.

تهتم الوضعية الجديدة بمفهوم الكيفية؛ انما إهتمامها هذا يتأتى من موقع سلبي. فلقد رفضت الأخذ به، بعد أن اعتبرته مسألة تدخل في دائرة الإهتمامات الفردية الخاصة، والذاتية. فضمن العلاقات القائمة بين الناس تمارس البنى دوراً. واللغة تستطيع أن تحيط بهذه البنى، ومن خلال ذلك أيضاً بموقع الكيفيات الناشئة في سياق هذه البنى. وذلك يتم بأن يُدخل

كل إنسان، عبر لغة علمٍ ما، كيفياته الشخصية في واحدة من تلك البنى. في هذا الموقف من الكيفية، يتضح اتجاه حازم لاعتبارها غير حائزة على الوجود الواقعي الموضوعي. ومن ثم، فالمعرفة لا تغدو، وفق ذلك، قادرة على تقديم نتائج علمية في بحثها للكيفيات.

أما اللغة فينيط بها الوضوعيون الجدد وظيفتين؛ الأولى هي وظيفة التأشير والترميز أما الثانية فهي وظيفة الاخبار. الأولى تتصل بترتيب طبقتين، طبقة الحدث المعاش، وطبقة الإشارة اللغوية. أما الثانية فلا تتضمن شيئاً أكثر من أن تكون قابلة للعرض في كل علاقة، وعبر مقياس متغير. وكل إنسان يكرس تجاربه الخاصة الذاتية بصفتها ثوابت في سبيل ذلك المقياس.

إن الجمل المحضرية يراد منها أن تشير إلى مضامين احداث غير مباشرة. ولكن لا يجوز أن تكون متضمنة جملاً منجزة عن طريق بلورة نظرية للإدراكات. وجدير بالقول إن آراء الوضعيين الجدد غيرموحدة حول هذه المسألة. وبما أن الجمل المحضرية يراد لها أن تمثل أساس العلوم التي يبنى عليها كل شيء آخر، فإنه من اللازم أن يجد الوضعيون الجدد أنفسهم، ومن موقعهم الخاص نفسه، مدعوين إلى أن يقدموا طريقة دقيقة لتحصيل مثل هذه الجمل. وما يمكن ملاحظته هنا هو أن المحاولات التي قامت على هذا الصعيد أخفقت. من طرف آخر، كان على هؤلاء أن يتراجعوا عن القول بنوعية الأساس المطلق والنهائي للعلم، تلك النوعية التي تلحق بالجمل المحضرية. وفي حقيقة الأمر، كل جملة، ومن ثم كل جملة محضرية تتضمن، بصراحة أو على نحو غير مفصح عنه، البلورة النظرية للعلاقة المقدمة ثانية.

وعلى ذلك، لعله أصبح واضحاً أن جملاً محضرية من النوع الذي تأخذ

به الوضعية الجديدة، لا سبيل إلى وجودها، في التحليل الأخير للمسألة. ولقد وجدت لدى بعض الوضعيين الجدد محاولات للخروج من هذه المتناقضات إلى الواقع، وإيجاد حدٍ ضروري من التماسك في العلاقة بين المفهوم والواقع. ضمن هذا السياق تبرز محاولة Neurath . فلقد اقترح هذا الأخير أن تعتبر جملٌ عينية محددة الجمل المحضرية، أي النقطة النهائية للإحالة Reduction المنطقية. أما مسألة تحديد أية نقطة نهائية يؤخذ بها في هذا الحقل، فإن ذلك من شأن القرار الذي يجمع عليه العالم «المعْني»؛ إضافة إلى أن هذا القرار قابل لأن يكون خاضعاً للتصحيح.

إن معطيات الموقف الوضعي الجديد العتيد تشير إلى أن هذا الأخير لا يستطيع تجاوز الميل الذي يقوده إلى مواقع الفلسفة المثالوية الذاتية، إلا إذا ضحّى بمنطلقاته الفلسفية المنطقية أو بمعظمها. ذلك أن السؤال التالي يفرض نفسه على الباحث الذي يلاحق المسألة حتى جذورها: كيف على هذا الباحث أن يتصرف إذا تناقضت واحدة من تلك الجمل المحضرية المفهومة ذاتوياً مع نظرية تثبت الممارسة العلمية صحتها؟ هل يتخلى الباحث، حالئذ، عن هذه النظرية في سبيل ألاّ يدخل الواقع الموضوعي أساساً لعلمه حول الجمل المحضرية. ولعلنا نواجه في أوساط حلقة ڤيينا تيار الفيزيائوية Physicalism بمثابته موقفاً وضعياً جديداً تقاد اطروحاته الأساسية، بصورة حازمة، حتى نهاياته النظرية المعرفية والأيديولوجية القصوى. فههنا يجري التأكيد على تجريبوية محضة يراد لها أن تكوّن طريقة للوصول إلى الوقائع الذرية والأحداث الأولية أو العناصر الأولية المكوّنة للنظام الفيزيائوي، وكذلك للبحث فيها.

مع صعود الفاشية في ألمانيا، اضطر ممثلو حلقة ڤيينا أن يوقفوا نشاطهم. بعدئذ، أي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم في

مرحلتنا الراهنة اكتسبت الوضعية الجديدة فاعلية إضافية في الولايات المتحدة الأميركية والبلدان الاسكندنافية وأميركا اللاتينية، وذلك ضمن صيغة الفلسفة التحليلية. فبينما انطلقت هذه الأخيرة، في الأصل، عاقدةً الصلة مع الأفكار الأساسية لحلقة فيينا، نجد أن الإتجاه التحليلي اللغوي الأحدث لمدرسة اكسفورد يستند، بدرجة غالبة، إلى فتجنشتاين في أطروحته حول السجالات اللغوية، تلك الأطروحة التي بلورها ضمن معالجاته الفلسفية. إلى جانب ذلك، نتبين تيارا آخر ثالثاً ظل مرتبطاً بـ الفلسفة التحليلية في نطاق الوضعية الجديدة، ذلك هو ما أطلق عليه التجريبوية الجديدة. أما هذه الأخيرة فتجد مهماتها كامنة في إحياء الظاهراتوية Phenomenalism المعرفية، وفي تدقيق مبدأ التحقق الوضعي واستعماله في نطاق العلوم الإجتماعية. وضمن هذا السياق العلمي الاجتماعي، تبرز التجريبوية الجديدة في صيغتها المناهضة لفكرة التحول الاجتماعي الاشتراكي العلمي، صيغة العقلانوية النقدية، التي يقف Popper و H. Albert في مقدمة ممثليها.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد يظهر بصورة طريقة فلسفية مكثفة، وكذلك بصيغة عفوية. فهو يعكس، أساساً، وقائع وقانونيات تطور كبرى للمجتمع البرجوازي المتأخر والإمبريالي: تمزق وتبعثر الإنسان المتناميان، إحالة العلاقات الاجتماعية إلى أقنية ضيقة ضحلة، استنفاد آفاق تقدم البرجوازية الإمبريالية وتحولها عن التاريخ، بمعنى رفضها السياق التاريخي للحدث الاجتماعي الذي تمثل هي أحد مظاهره. بيد أن أسلوب التفكير ذاك عبّر، كذلك، عن احتياجات أخرى للبرجوازية على نحو انفجاري وتناقضي، في آن واحد: الحاجة إلى تطوير متسارع متصل لقوى الإنتاج، والطموح إلى إعاقة عمليات تحول كبرى محتملة

لعلاقات الإنتاج.

هذا السلوك المتناقض يجد أحد أوجه التعبير عنه في الموقف المتمايز من العلوم الطبيعية والتقنية من طرف والعلوم الاجتماعية والانسانية من طرف آخر. والجهود الوضعية الجديدة من أجل حلّ العلوم الاجتماعية والإنسانية في علم نفس مفهوم سلوكياً Behavioristic وفي علم حياة وعلم فيزياء، تمثل واحدة من المحاولات الكثيرة للتشكيك في ضرورة وإمكانية القيام بأبحاث علمية اجتماعية وإنسانية، وكذلك في وجود قوانين تطور واقعية موضوعية للمجتمع الإنساني، ومن ثم في إمكانية معرفتها ضمن القواعد العلمية الصارمة.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد ينطلق، في أساس الأمر، من المعطى. إن هذا الأخير هو، بحسب أسلوب التفكير العتيد، تلك الظاهرات المباشرة، التي تقع على سطح العمليات التطورية الواقعية الموضوعية. وهو، كذلك، علاقات محددة بين أفراد أو أساليب تصرف إنسانية في وضعيات مشخصة. فالوضعية الجديدة تبحث في هذه الظاهرات وأساليب التصرف خارج العلاقة الكلية التاريخية السببية والمنطقية، ومنفصلة عن سياقها الاجتماعي التاريخي. وبذلك، فهي تنظر إليها مطلقة، محولةً إياها على هذا الطريق، إلى وضعيات جوهرية، قانونية إطلاقاً.

هكذا نجد بوبر، مثلاً، يعكس العلاقة السببية القائمة بين صراع المنافسة في المجتمع الرأسمالي من جهة وبعض تأثيراتها من جهة أخرى. فالنظر إلى الإنسان مُسْتَفرداً، وإلى العلاقات الاجتماعية عبر أقنية ضيقة هو، بحسب الباحث المذكور، السبب الجوهري الكامن وراء ذلك الصراع؛

إنــه تعبير عــن حــرية لاعقلانيــة معطــاة طبيعيــاً للفـــرد الانســـاني « لكي يكون شيئاً آخر غير الآخرين، لكن لا يتطابق مع الأكثرية وليسلك طريقه الخاصة ». أما الممارسة وفق خطة كلية فتعني عنده، على العكس من ذلك بالضرورة، « المساواة ضمن قالب واحد في الأفكار والتصورات ونهاية المنافسة الحرة للفكر »، وبالتالي للتقدم العلمي. إن وجهة نظر بوبر هذه تجعل من بعض العاهات المتولدة عن تناقض الرأسمال مع العمل في المجتمع الرأسمالي حوافز خلاقة للتقدم الإنساني تصل إلى درجة النظر إليها على أنها قوانين طبيعية نافذة، ولا يجوز التصدي لها إلا إذا كان ذلك على حساب الإبداع الإنساني.

وجدت الوضعية الجديدة نفسها أمام ضرورة الإقرار بان إعادة بناء مفهومي علمي ما، يمكن أن تكون واردة في حال أخذ نتائج العلوم المفردة بالحسبان الدقيق. والطريف أن هذا المطلب اعتُمد، بصورة خاصة من جانب علم الرياضيات، أي العلم الذي عملت الوضعية الجديدة على أن تجعله المعقل العلمي الرئيس لها. ولعله من مفارقات الموقف إن يُشار إلى أن الوضعي الجديد Goedel قد برهن بصورة قطعية من خلال مباحثه الرياضية أن مفهوماً رياضياً للحقيقة يقوم على نظرية بناء الجمل Syntax، لا فائدة منه على الصعيد العلمي. أما وجه المفارقة فيكمن في أن ذلك المفهوم يشكل واحدة من الأطروحات الـرئيسة الأولية للوضعية الجديدة.

إن المضمون الواقعي للانتقال من التركيب الجملي البنائي Syntactic للجمل والكلمات إلى دلالتها يتحدد من خلال كيفية الحصول على هذه الدلالة. وطالما ظلت دلالة جملة تُرد، تعريفياً، إلى كلمات اخرى ينظر إلى دلالتها بمثابتها ثابتة، فإن القضية تغدو قائمة على التحويل من جملة إلى أخرى أو من كلمة إلى أخرى. وإذا ما كان ضرورياً، في نهاية الأمر،

أن تتقاطب المفاهيم المطابقة للكلمات مع شيء ما بغية إيضاح تمايزها أو تناقضها مع هذا الشيء، وكان ضرورياً ألاَّ يكون هذا الشيء هو المفهوم نفسه، فإن الوضعية الجديدة لا ترى الشيء العتيد ممثلاً بالواقع الموضوعي، وإنما بالحدث المباشر. فإذا كان الأمر كذلك، فإن النزعة المعنية، في موقفها ذاك، تمثل أحد أوجه الفلسفة المثالية الذاتوية، التي لعلها تشير إلى ذاتوية الفيلسوف Berkley.

في هذا السياق يذكِّر بما قام به Carnap من جهد لإنشاء منظومة مكرسة للمفاهيم على أساس معطى الحدث، وهو وعي البناء المنطقي للعالم. ومن أجل ذلك أكد على أن كل العلاقات تُرد إلى تشابهات بين الأحداث الأولية. وفي هذه الحال، يبرز التذكر الخاص بالتشابه بمثابته علاقة أساسية. أما الهدف من هذه العملية فقد كمن في البرهان على أن الحديث عن واقع مستقل عن الوعي، بحسب المنظومة المذكورة، أمر غير قابل للتأسيس؛ ومن ثم؛ فإنه عديم المعنى إلى درجة أن الحديث عن مثل ذلك الواقع يصبح لغواً لا طائل تحته.

أما الأحداث الأولية فيراد لها أن تكون متطابقة مع الجمل الأولية من ذات الشكل التالي: «الآن الأمر هنا هكذا وهكذا». وعناصر تكوينها الجوهرية تمثل كلمات موجِّهة. والذي يتبع هذا التوجيه هو وحده القادر على فهم متغلقات معنى تلك الجمل الأولية. أما الحقائق التي تتضمنها واحدة من هذه الجمل، فإنها معطاة، في نفس الآن، مع فهمها؛ كما أن حقيقة جمل عامة هي وظيفة لحقيقة الجمل الأولية التي تندرج تحت تلك الجمل العامة. ومن الناحية المنطقية، فإن جملة أولية من هذا النوع هي جملة مفردة لا تنطوي على جمل أخرى ولا على المفاهيم، كلاً أو بعضاً، بصفتها جزءاً تكوينياً. وبسبب من أن هذه الجمل الأولية تحتوي، عن طريق

الكلمات الداخلة فيها، «الآن» و«هنا»، فإنها لا تمتلك، بصيغة واضحة، قيمة مستديمة. وهذا يشير إلى أنها لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى ذلك الذي يقف إلى جانب اللافظ في لحظة لفظِ الجملة المناسبة.

وبالأصل، حين يقول المرء: «إن الشخص أدرك في وقت محدد وفي مكان محدد هذا وهذا من الأمور»، فإن المقول هنا لم يعد جملة أولية. وإذن، الجملة الأولية غير قادرة على تأسيس دلالة الجمل والكلمات. إن هذا القرار المنطقي لم يستطع الوضعيون الجدد أنفسهم أن يتغاضوا عنه مع استمرار الوقت. ولذلك، فهم حاولوا أن يستعيضوا عن الجملة الأولية بـ الجملة المحضرية ـ التقريرية. ومن هذا الموقع، يغدو ضرورياً أن تتحقق كل مقولة (قول) للعلم عن طريق اشتقاق جمل محضرية ـ تقريرية منها منطقياً يمكنها، بدورها، أن تقارَن بأحداث مباشرة.

إن الوضعية الجديدة، بمثابتها انعكاساً نظرياً معقداً لعلاقات اجتماعية ومصالح مادية للبرجوازية، تمثل أسلوباً من أساليب التفكير التي تشكل سمة أساسية للوجود الايديولوجي البرجوازي في مرحلة استنفاده التاريخي، أي في صيغته الامبريالية. وقد أريد لأسلوب التفكير ذاك أن يتحول إلى بديل فاعل عن أسلوب التفكير المادي الجدلي. وهنا نكتشف إحدى وظائفه الايديولوجية الأساسية. ولعلنا نضيف إلى ذلك أن أسلوب التفكير المعني يرتبط، من حيث البنية الداخلية، باتجاهين فلسفيين منطقيين هما الإرجاعوية Reductionism والظاهراتوية Phenomenalism النظرية المعرفية. وما يلفت في كل مظاهر أسلوب التفكير الوضعي عامة، ومن ضمنه نسقه الجديد، هو التشبث بمستوى التجريب ذي الأفق التجريبوي، والحذر البالغ تجاه التعميمات النظرية والتفسيرات الأيديولوجية لوقائع العلوم المفردة، التي يمكن أن تطرح نفسها أمام الباحث وبمقتضى ضرورات

البحث نفسه، واجتزاء مواد المعرفة من سياقها التاريخي والنظر إليها مُستفردةً، والنظر إلى بعض خواص مواد المعرفة والتجريدات الفكرية والطرائق العلمية المفردة على أنها مطلقة، وأخيراً سحب قطاعات معرفية على قطاعات معرفية أخرى متميزة عن تلك قليلاً أو كثيراً.

ثمة مسألة طرحتها الوضعية عامة، وهي أنها استطاعت أن تتجاوز الخصومة والصراع القائمين بين التيارين الفلسفيين الكبيرين، المادي والمثالي. ظهر ذلك في محاولات سبنسر وماخ سابقاً في الصيغة السيكولوجية ـ البيولوجية التي أحاطت بأعمالهم؛ كما يظهر في أعمال الوضعية الجديدة ضمن الصيغة المنطقية الرياضية. ويبدو أن ذلك لم يكتب له النجاح. إن حلقة ڤيينا كانت سباقة على هذا الصعيد. يبرز ذلك في جملة من الطروحات الوضعية الجديدة، منها التالية:

١ ـ بحسب التطور الخاص للتعريف الوصفي، يستعاض عن الموضوع «وجود» بالعامل «الوجود». فإذا كانت P صفة لأشياء معينة يتصرف فقط واحد منها بها، فإن هذا يمكن أن يعبِّر عنه بمساعدة العامل الوجودي: .(X) P (X) E

٢ ـ إن أساس مبدأ التحقق الممثَّل من قبل حلقة ڤيينا هو الجملة الخاصة بهوية الحقيقة وقابلية التفحص: «P» هي حقيقة = «P» هي قابلية التفحص.

٣ ـ إن المعادلة من أجل شرط التعادل المادي لتعريف الحقيقة السيمنطيقي p,=p، هو حقيقي، تعني أن الحقيقة واستعمال جملة في منظومة نظرية معطاة، متعادلان. فإذا ما فسرنا هذه الإطروحات بالمعنى الضيق منطقياً، فإن ذلك سوف يعني:

أ) إخراج المسائل الأنطولوجية (الوجودية)، خصوصاً، من مجال المنطق، وإدراجها في دائرة القضايا التي يسبق حلَّها التحليل المنطقي.

ب) مطلب إبعاد الجمل والمبادىء التي ليست قابلة لأن يبرهن عليها، والتي لا تظهر نفسها في النتائج، من دائرة العلم.

جـ) الاعتراف بالقيمة النظرية المعرفية للأطروحة المنطقية والنفي.

إن تلك الأطروحات الثلاث إذا ما فسرت وضعياً، فإنها سوف تعني:

١) تماثل وجود شيء ما مع الحقيقة التالية، وهي أنه يمثل معطى في وعي المنطقي الباحث نفسه؛

٢) تماثل وجود موضوع ما مع إمكانية معرفته أو مراقبته؛

٣) تماثل الحقيقة مع إثبات الوجود المعطى لجملة.

هذه الأطروحات متشابهة بحسب تركيبها؛ كما يمكن مقارنتها بصورة مباشرة مع بعضها بعضاً. يتم ذلك بغض النظر عن أن الحديث في الأطروحة الأولى يدور على شيء، وفي الثانية على موضوع، وفي الثالثة على جملة يُثبَّت بها الموضوع.

والملفت أن الوضعيين المنطقيين، ويطلق عليهم أيضاً التجريبيين المنطقيين، يجدون إحدى مهماتهم الفلسفية كامنة في تسفيه الفلسفة عامة، والمادية منها على نحو مخصص، في حين أن أحد ينابيعهم الفكرية البعيدة يتمثل بخيبة أملهم في الفلسفة المثالية، بغلوها الطفولي في عالم من الفكر لا جذور واقعي له. وإذا كانت تلك الصورة العامة النموذجية لموقفهم أو مواقفهم الموحدة، على تنوعها النسبي، من الفلسفة، فإن واحداً منهم

توصل إلى أن اخترق حُجبَ هذه المواقف، معلناً أن الفلسفة المادية، تحديداً، استطاعت، عبر سنوات مديدة من الحوار والخصومات والمناقشات، أن تحقق انتصارات على الصعيد العلمي. ذلك هو Kotarbinski وتلامذته معه.

إن الوضعية، التي تمكنت أن تمارس فعلاً إيجابياً نافذاً في صيغتها الأولى، القديمة، في عملية التقدم العلمي عموماً مقابل التهميش والإضعاف للفكر اللاهوتي والماورائي عامة (أوغست كونت)، لم يعد بإمكانها أن تقوم بمثل هذا الفعل، بصيغتها الجديدة، إلا من موقع بعض الإثارات الجزئية المنطقية والعلمية الطبيعية والرياضية. وإذا ما استطاعت، في شكلها الأول، أن تمثل عنصراً إيجابياً فاعلاً من حيث هي نسق منهجي نظري متماسك ومتكامل بحدود ضرورية، فإنها، في شكلها الجديد، تجد نفسها عاجزة عن القيام بمثل ذلك الدور التاريخي بصفتها تلك المشار إليها، أي بمثابتها نسقاً منهجياً نظرياً متماسكاً يخترق المنظومة العلمية الطبيعية، على الأقل، عمقاً وسطحاً.

يبقى أن نقول إن « الوضعية الحديثة » لا تشغل حيزاً كبيراً في الفكر العربي الفلسفي والمنطقي الراهن، وإن كان ذلك محتملاً في مرحلة أو مراحل لاحقة من تعضّي وتعاظم العلاقات الاجتماعية الاستهلاكية التابعة في معظم البلدان العربية؛ ذلك لأن هذه « الفلسفة » تقدم مسوغات أيديولوجية لرفض التوجه الفلسفي لدى مجموعات من الباحثين والمفكرين والكتاب العرب الناحين نحواً مادياً أو جدلياً أو تاريخياً أو هذا مجتمعاً. وبذلك، فإنها قد تسهم بما تنجزه حالياً البنيانية.

في الوضعية الجديدة تعني تلك الأطروحات أن الاختلاف النوعي بين وجود حقيقة الموضوع الذي جرت معرفته وإمكانية معرفتها والتأكيد

عليها، لا سبيل إلى الحديث عنه. بطبيعة الحال وكما يتضح من سياق المسألة، فإن هذه النتائج وغيرها مما يماثلها ويتمحور حولها، تمثل موقفاً فلسفياً يتأتى من فلسفة ليس من شأنها أن تقر بفكرة انعكاس الواقع الموضوعي في المفاهيم المنطقية التي نمتلكها. أما السبب الكامن وراء ذلك فهو القول بأن الموضوع والشيء يمثلان معطيين قائمين في إحساسات الذات المُحسَّة. وعلى ذلك، تغدو مصطلحات من نوع حقيقة وخطأ، ومجردة من معنى يتصل بالواقع الموضوعي. والحديث عن فرق بين وجود موضوع ما من جهة وإدراكه من جهة أخرى، يصبح عديم الدلالة. وبكلمة، أنْ يكون شيء ما موجوداً، يعني أن يكون مدركاً (Esse est Percipi).

إن الوضعية الجديدة الخاصة بمرحلة العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن مثَّلت أحد أشكال الفلسفة المثالية الذاتوية البيركلية. بيد أنها لم تكن ترى في نفسها تصوراً منطقياً خالصاً ومحايداً من المناحي الفلسفية كما هو الحال بالنسبة إلى صيغتها إنطلاقاً من الثلاثينات. وإذا كانت الوضعية القديمة قد إنحسرت بفعل نقطة الضعف الأساسية التي عانت منها، وهي تصورها عن المعرفة الحسّية، فإن نظرية المعرفة، كما تفهمها الوضعية الجديدة من حيث هي المستوى العقلي من المعرفة، واجهت هي بدورها مثل هذه المعاناة. وإن ما تختلف فيه هذه الوضعية عن المثالية الذاتوية الصريحة، يقوم على أنها لا تدافع صراحة عن وجود موضوعات لا يمكن إدراكها حسّياً. بل إنها، أكثر من ذلك، تُبعد المقولات الخاصة بوجودها إلى مستوى الجمل عديمة الدلالة. إضافة إلى ذلك، تتميز تلك الوضعية عن البيركلية في أنها قادت الظاهراتوية ليس إلى حدٍّ قيمة منطقية ثنائية، بل إلى حد قيمة منطقية ثلاثية.

وما ينبغي أن يشار إليه هو أن الوضعيين المنطقيين يعترفون، على نحو

لا لبس فيه، بأن الانتقال من المعنى الضيق منطقياً لتلك الأطروحات الثلاث المأتي عليها فوق إلى تفسيرها المنطقي، غير مسوغ باعتبارٍ ما. فلقد كتب Herbert Feigl مجيباً على سؤال فيما إذا كان المعطى يمكن أن يوجد مستقلاً عن ذاتٍ ما يُعاش عبرها: « إنه ليس من الممكن منطقياً أن يحسم هذا السؤال. ذلك لأنه ما دام اللامعطى غير معطى، فإن معرفته العلمية الرمزية مهما تكاملت ليس بإمكانها أن تقربه من المعطى ». وجدير بالذكر أن الكثير من الوضعيين الجدد، بدافع من شعورهم بنقاط الضعف المنهجية الكبرى التي تحيط بمذهبهم وتخترقه عمقاً، أخذوا يحاولون إعادة النظر ببعض مواقعهم ومواقفهم وافتراضاتهم المدعمة والاحتمالية. من ذلك، مثلاً، أنهم تخلّوا عن تصورهم المنطقوي للنزعة الفيزيائية، وعن أطروحتهم الرئيسة القائلة بأن الجمل غير القابلة للتحقق عديمة الدلالة. كما قالوا بالتمييز بين شروط الحقيقة وقابلية النص، وذلك في مستوى السيمانطيقا المنطقية، وكذلك حيث سحب مبدأ التحقق إلى حقل تحليل الاحتمالات الخ...

الانسان والأمل
في فلسفة الأمل

- ١ -

من المفارقات البارزة، ولكن ذات الدلالة العميقة أن نشهد اهتماماً كبيراً بالانسان قبل الفلسفات البرجوازية المعاصرة. بل إن هذا « الاهتمام » يتسع في نظر ممثلي هذه الفلسفات، بحيث تطلق هذه الأخيرة على نفسها تسميات مثيرة، مثل « فلسفة الإنسان » أو « فلسفة الأمل » إلخ..

والحقيقة، إن هذه المفارقة لا يمكن تقصيها وفهمها أساساً، من زاوية تلك الفلسفات. ذلك لأن هذه الأخيرة تخضع، هي نفسها، لواقع تلك المفارقة؛ أي إنها هي نفسها، في آن واحد، ضحية واقع اجتماعي معين (رأسمالي إمبريالي)، ومشارك نظري في تدويم هذا الواقع وإكسابه صفة المشروعية والحقيقة.

إن الفلسفات البرجوازية المعاصرة تتميز، بصفة أساسية، هي أنها تجد نفسها مرغمة على العودة إلى الفلسفات المثالية والتيارات الإيمانية الغيبية، التي تكونت في ظلال العلاقات الإقطاعية، لتجد فيها نقاط ارتكاز لها، تمدها في كفاحها ضد الفلسفة المادية والعلوم الطبيعية - ونعني بذلك خصوصاً نتائج هذه العلوم المثيرة كثيراً من المخاوف أمام الفلسفات البرجوازية المشار إليها فوق -.

إن « الرجوع » إلى « الماضي » ليس هو ، في واقع الحال العميق ، إلا رديفاً لـ « رجوع » الطبقة الرأسمالية إلى « أعدائها السابقين » الممثلين بالإقطاعيين . فالتحالف الذي عقدته الطبقة البرجوازية الناشئة في بدايات ثورتها مع الفلاحين والحرفيين ضد الإقطاع وأيديولوجيته لم يكن ، في الحقيقة وعلى أهميته التاريخية الريادية ، إلا عملاً طارئاً استلزمته ضرورات الوصول إلى السلطة السياسية وقيادة المجتمع اجتماعياً واقتصادياً وأيديولوجياً .

وحين تم ذلك ، وجدت نفسها أمام الحليف « السابق » ، آخذاً منها موقف العداء لنكوصها ـ بعد استلامها السلطة ـ عن تحقيق التزاماتها تجاهه ، التي قطعتها على نفسها .

وهكذا ، فالعودة إلى وراء شيء طبيعي جداً بالنسبة إلى الطبقة البرجوازية في مرحلة الامبريالية . إن عودتها تلك إلى وراء ، لم تتعد نطاق بنيتها الإجتماعية التاريخية العامة . فتحالفها مع الجيوب الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية الإقطاعية ضد الطبقات الجديدة التقدمية تاريخياً هو تحالف نسقين متجانسين في الإطار العام المتميز بكونهما يقومان على الاستغلال البشري . ونحن حين نصنف التاريخ الإنساني في مرحلتين كبيرتين ، هما ما قبل التاريخ (التي تحتوي كل النظم الاجتماعية الاستغلالية) ، ومرحلة التاريخ الحقيقي الإنساني (بدءاً بالمجتمع الاشتراكي) ، فإننا نكون ، بذلك ، قد حددنا أيضاً الملامح الأساسية العامة للفكر الفلسفي . ففي المرحلة الأولى من التاريخ ، تتميز أيديولوجية الطبقات السائدة بتحولها المضطرب من المادية والعلم إلى المثالية والدين ، وبالعكس ؛ دون أن تكون الحدود بين هذه الأنساق الفكرية قطعية وحدّية .

وهكذا، نجد البرجوازية، في مرحلة صعودها، تأخذ مواقف تتآخى ـ عموماً وإجمالاً ـ مع الفكر المادي والعلمي وتبني له؛ بينما هي في مرحلة الانهيار تطمح بكل قوتها إلى تبني الفكر المثالي الغيبي ومعارضة الفكر المادي الهرطقي به.

هذه المسألة لها أهمية كبرى في فهم موقع ما يسمى بـ «فلسفة الأمل»، التي برزت في بعض بلدان أوروبا الغربية ومنها ألمانيا الاتحادية. ففي طليعة ممثلي هذه الفلسفة، يقف أرنست بلوخ الألماني.

فلقد كتب أرنست بلوخ هذا كتاباً أساسياً في إطار تلك الفلسفة، وهو «المبدأ: الأمل» في ثلاثة مجلدات صدرت في برلين بين ١٩٥٤ ـ ١٩٥٩. وقد وضع بلوخ أمامه هدفاً رئيساً من عمله الفكري، وهو معارضة المادية التاريخية بفلسفة الأمل.

إن «الأمل»، كما يفهمه بلوخ، هو المقولة الأساسية الشاملة ضمن المشكلات الفكرية والفلسفية. وهو أي الأمل، له وجوده في المجتمع الإنساني، كما في الظاهرات الطبيعية. إنه يشبه الطموح الكلي الذي يعمر العالم، ولكن من خلال غائية مسبقة. فكل شيء يأخذ مجراه مدفوعاً بذلك الطموح (الأمل) القبْلي، كما لو أن هنالك إرادة قبلية تحدد، بشكل مسبق، آفاق وجود وتحرك كل شيء في العالم.

ـ ٢ ـ

والإنسان، وهو المجسد الواعي لـ «الأمل» يتحدد بكونه نتاج عملية تكون مطامح ورغبات مختلفة تتحقق، في آفاقها العامة، على نحو غائي ديني. فالتحرر من السّلوب، التي تلحق به، يتم عبر تحقيق «الأمل»

القائم، بدوره، على التحرر ذاك. أما جوهر هذا التحرر فيقوم على « خلاص » الإنسان « الكلي ».

إن « بلوخ » شأنه في ذلك شأن الوجوديين الطامحين في طرح مشكلة « الـ » إنسان دفعة واحدة وعلى نحو نهائي. فهو يرى تحقيق « آمال » الانسان في تحقيق ذلك الانسان الشامل والكلي. وعلى هذا، ففكرة التحرر والكمال الانسانيين ترتبط، على هذا الشكل، بفكرة الخلاص الكلي وتكوين الانسان الكامل اطلاقاً.

إن « إنسان » بلوخ إنسان غير عياني، وغير واقعي؛ بل إنه يسعى جهده للانفلات من الواقع العياني الواقعي، هادفاً، من ذلك، الاتحاد بذلك « الكل » الإنساني.

ولكن المشكلة تكمن في أن بلوخ، بالرغم من طرحه المكثف لقضية الإنسان والأمل الإنساني، فإنه لم يكن بوسعه تبيّن المدخل إليها. فهو قد رفض، أصلاً التعامل مع الموضوع الحقيقي للمشكلة: الإنسان الواقعي المجسد، الذي يعيش ضمن علاقات اجتماعية واقتصادية وأخلاقية وجنسية الخ.. معينة. إن الادعاء بإيجاد حل للإنسان، بعد القيام بتجاوز وهمي للإنسان، يبقى ضمن إطار الوهم، إلى جانب أنه يساهم في تعقيد المسألة.

وبلوخ يؤكد – في سياق بحثه – على ظاهرة الاغتراب الإنسانية، ولكنه يفقدها، هي بدورها، وجودها العياني الواقعي، حين يلحقها بإنسان « كلي »، ليس له، أصلاً، وجود. والمشكلة تبلغ قمة وهميتها على يد بلوخ، حين يجعل هذا مهمة التحرر الإنساني مرهونة بخلاص فردي، يطرحه الإنسان، واضعاً نصب عينيه الوصول إلى الواقع « الإنساني الشامل »،

الذي من شأنه أن يجسد التحرير المنشود .

إن مسألـة العلاقـة بين الواقـع والأمـل أو المثـل الأعلى الاجتماعـي الانساني، على جانب كبير من الأهمية في إبراز موقع « الأمل » من الحياة الإنسانية.

فالمثل الأعلى ذاك يتحدد ، بالخط الحاسم، من خلال الواقع الاجتماعي القائم وعلى أساس تجاوز هذا الواقع نفسه. أما عملية التجاوز هذه فيمكن أن تتحول إلى فعالية وهمية، إذا لم تنطلق من « الواقع » في علاقته الدقيقة مع « الإمكان » . والحقيقة، إن الحل « العلمي » لهذه العلاقة، بشكل إيجابي، مرهون بـ « الثورة » على ذلك « الواقع » . ولكن « الإمكان » هذا يخضع لتحول عميق ودائم، انسياقاً مع التحول العميق الدائم لـ « الواقع » . إلا أن هذا لا يعني رؤية « الإمكان » أو المثل الأعلى أو الأمل كعنصر سلبي تلقاء « الواقع » ، بحيث يتلقى منه الدفع إلى أمام؛ بل إنه هو نفسه (أي الإمكان) يصبح، من خلال استيعابه من قبل « الطامحين والمتأملين » وفي أعقاب ذلك، قوة فعالة تمارس تأثيراً عميقاً في عملية رفع « الواقع » إلى مصاف « الإمكان » ، أي تحويل هذا الأخير إلى « واقع » حقيقي عياني.

هكذا، تطرح المسألة نفسها، إذن بشكل ضروري عبر قضية « الثورة » أو « التغيير » عموماً. ولكن محذوراً ينبغي الانتباه منه، وهو أن « الثورة » تعني بالضبط الثورة الاجتماعية على علاقات الانتاج الاجتماعية القائمة في المجتمع، وذلك باستبدالها بعلاقات أخرى جديدة « نوعياً » تحتوي إمكانية تحقيق المثل الأعلى أو الأمل المطروح في مرحلة الانتقال من القديم إلى الجديد.

إن أرنست بلوخ يرفض، في طرحه لمسألة الأمل الإنساني وتحقيقه، الفعالية السياسية المضبوطة والقادرة على إكساب تحويل « الأمل » إلى

« الواقع » مضموناً حقيقياً ، عيانياً .

لا شك أن البـرجوازية في مرحلة الإمبريالية ليست عاجزة عن حل تلك المسألة في الواقع العياني فحسب ، وإنما أيضاً عن طرحها طرحاً علمياً أولياً ومحتملاً . وهذا ، في حقيقة الأمـر ، ليس شيئـاً منـاقضـاً لـواقـع البـرجوازية الإمبريالية تلك ، بل إنه من خصوصية ذلك . والمسألة هذه تبدو خطورتها ، أيضاً ، حين يحاول منظرو « فـلسفـة الأمل » تنظير واقعنا العربي والواقع في « البلدان المتخلفة » على أساسها . هنا ، يُقترح علينا العودة إلى صوفية كان لها حضور بيّن في مجتمعنا العربي ـ الاسلامي القروسطي ، صوفية غزّالية ، تتحدد ، بالخط الأساسي ، من خلال تجاوز وهيم للواقع القائم . وإقامة « عالم » يُمعـن في « المفـارقـة » و « العلـويـة » و « اللاتاريخية » .

١ / ١ / ١٩٧١

لينين والفلسفة

- ١ -

الكتابة حول لينين كفيلسوف يمكن أن تكون شائكة، إذا لم يركز المرء على واحدة من جوانب نشاطيته الفلسفية. أما هذه الأخيرة فتجدها مكثفة، بشكل خاص، في كتابه «المادية والمذهب النقدي التجريبي»، الذي نشره عام ١٩٠٩، وفي «الدفاتر الفلسفية»، التي كتبها بين عامي ١٩١٤ - ١٩١٥، وهي بالأصل مشروع كتاب أراد لينين إنجازه؛ ولكن هذا لم يتم. كما هنالك كتب ودراسات ومقالات أخرى له يمكن من خلالها، أيضاً دراسة فكره الفلسفي.

ونحن إن أردنا تقصي المسألة، التي انطلق منها لينين في أعماله الفلسفية، فإنه ينبغي علينا أن لا نغفل ما كتبه لينين نفسه بهذا الصدد، في مجال الحديث عن تراث ماركس الفلسفي. ففي «المادية والمذهب النقدي التجريبي - في المجلد ١٤ من أعمال لينين، الطبعة الألمانية ١٩٦٢، ص ٣٣٣»، كتب لينين ما يلي: لقد أكد ماركس وإنجلس «في أعمالهما على المادية الديالكتيكية أكثر مما أكدا على المادية الديالكتيكية، واهتما بالمادية التاريخية أكثر من المادية التاريخية». فمن خلال هذا النص، يتبين لنا كيف استطاع لينين فهم وتقويم تراث ماركس وإنجلس الفلسفي، وبالتالي

أين وجد منطلقه لمتابعة ذلك التراث وتعميقه وتطويره.

فلقد كان مطروحاً أمام ماركس وإنجلس مشكلة ملحة، هي دراسة التاريخ والمجتمع دراسة ديالكتيكية تاريخية، أي إثبات أن المجتمع والتاريخ يمكن دراستهما علمياً وبشكل دقيق من خلال المنهج المادي التاريخي الديالكتيكي (الجدلي). ذلك لأن الماديين السابقين على ماركس وإنجلس، من انكليز وفرنسيين كانوا ماديين في نظرتهم للطبيعة، بينما ظلوا، في مجال المجتمع والتاريخ الانسانيين، مثاليين، حيث فهموهما على أنهما نتاج الأخلاق أو الحب الخ... ولذلك، كان شيئاً مهماً وجوهرياً، بالنسبة لماركس وإنجلس، أن يُسد هذا المنفذ الكبير أمام المثاليين الموضوعيين والذاتيين. فلجآ إلى طرح قضية التاريخ والمجتمع طرحاً مادياً تاريخياً جدلياً، انطلاقا من حركتهما المشروطة (في هذه الحال) بالقوى الإنتاجية والعلاقات الإنتاجية...

بالطبع، لم يهمل ماركس وإنجلس قضايا «الفلسفة المادية» العامة - فهما كتبا حولها في مناسبات عديدة، كما نجد ذلك في «الأيديولوجيا الألمانية» و«ضد دهرنغ» و«ديالكتيك الطبيعة» و«لودفيغ فويرباخ» -. ولكنهما ركزا على الجانب الآخر من المسألة، التي كانت ذات طابع ملح.

هكذا، نفهم لماذا انصبت جهود لينين الفلسفية على مسائل نظرية المعرفية، كمفهوم المادة ومفهوم الوعي ومفهوم الانعكاس ومفهوم الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية ومفهوم الحقيقة الموضوعية ومفهوم الممارسة كمعيار للحقيقة إلخ...

لقد كتب لينين في كتابه ذاك المشار إليه (المادية..) في ظروف تاريخية اجتماعية وعلمية كانت تستدعي ذلك. ففي نهايات القرن التاسع

عشر وبدايات القرن العشرين انتشرت في أوروبا فلسفة مثالية جديدة، تعتبر امتداداً لسابقاتها، وهي فلسفة «التجريبية النقدية» أو «المذهب النقدي التجريبي»، الذي أسسه «أفناريوس» ومثله بشكل واسع «ماخ».

لقد رأى هذان الفيلسوفان الأخيران في محاولة تجاوز «ضيق أفق» الفلسفة المادية والفلسفة المثالية على السواء؛ فأرادا أن يختطا طريقاً جديداً «ثالثاً» في الفكر الفلسفي. ووقع تحت تأثير «المذهب النقدي التجريبي» بعض العلماء المشاهير في ذلك الحين، مثل بوانكاريه وآينشتاين. كما أثر هذا المذهب «الثالث» على انتهازيي الأممية الثانية، مثل الاشتراكيين الديمقراطيين كارل كاوتسكي في ألمانيا وف. آدلر في النمسا، حيث اعتقدوا بأنه من الممكن «تكملة» الفلسفة الماركسية من خلال نظرية المعرفة الماخية - نسبة إلى ماخ -.

إلى جانب ذلك الواقع الإجتماعي والفكري، كانت العلوم الطبيعية قد اجتازت ثورة حقيقية في تطورها. فقد اكتشفت أشعة روتنجن عام ١٨٩٥ والنشاطية الإشعاعية عام ١٨٩٦ والالكترون ١٨٩٧ والراديوم ١٨٩٨. وكانت هذه الإكتشافات وغيرها قد أظهرت بوضوح ضيق أفق المادية «الميكانيكية». فلقد تبددت الصورة الكلاسيكية للوجود: إن التصورات الميكانيكية حول ثبات المادة وثقلها وعدم إنقسامها، إضمحلت بشكل عاصف. فقد اكتشفت جزئيات جديدة من قبل الفيزياء الذرية، وكان ذلك قد حمل في ذاته تلاشي تلك التصورات. وبما أن المادية الميكانيكية كانت مرتبطة بهذه التصورات، فقد استنتج علماء فيزيائيون وآخرون من ذلك أن «المادة» قد اضمحلت و«تلاشت». هكذا إذن وبإيجاز، نستطيع فهم الظروف المركّبة، التي كتب فيها لينين كتابه «المادية والمذهب النقدي التجريبي»: محاولة تجاوز المادية الفلسفية الماركسية

وأطراحها جانباً، انطلاقاً من أن « المادة » قد تناثرت وتلاشت، وبالتالي اقتراح فلسفة أخرى تحل محل تلك.

لقد حلل لينين، في كتابه ذاك، تلك الظاهـرات الجديـدة في العلـوم الطبيعية وفي الواقع الاجتماعي التـاريخي. إنـه درس علـوم عصره بحيـث استنفدها في اتجاهاتها العامة الأساسية. وعلى أساس ذلك، استطاع ليس فقط الدفاع عن الفلسفة المادية الماركسية، وإنما أيضاً تطويرها بشكل خلاق ضمن ذلك الوضع الفكري والاجتماعي المعقد.

إن الأزمة، التي حلت بالعلوم الطبيعية، كانت قد فهمت من قبل فيزيائيين كثيرين بأنها أزمة الفلسفة المادية. ولكن لينين كشف الحقيقة الحقيقة في ذلك، حيث توصل إلى أن « جوهر أزمة الفيزياء الحديثة يكمن في تبدد القوانين والمبـادىء الأسـاسيـة القـديمة، في التخلي عـن الواقـع الموضوعي الموجود خارج الوعي، هذا يعني في استبدال المادية بالمثالية واللاأدرية ـ المادية والمذهب النقدي التجـريبي، ص ٢٥٧ ». إن المسـألـة الجوهرية، التي أراد لينين طرحها والدفاع عنها والبرهان على صحتها، كانت المادية في إطار الفلسفة الماركسية، أي المادية الجدلية التاريخية.

والحقيقـة، إن عـدم استيعـاب العلماء للفكـر الجدلي أعـاق عمليـة استيعابهم للظاهرات، التي حدثت تحت انظارهم. فتفتُت « الذرة » إلى جزئيات وجزيئات كان قد عنى، بالنسبة لهم « تفتت » المادة، أي تفتت السند الأولوي الذي تقوم عليه المادية الفلسفية. ولذلك، نجد العلماء أولئك يقعون، بسهولة، تحت تأثيرات المذهب النقدي التجريبي، الذي رأى أن « العالم الموضوعي » يتكون من الإحساسات. و « ماخ »، الممثـل الرئيسي لهذا لمذهب، وضع أمام العلماء الواجبات التالية للحل: « ١ ـ إظهار

قوانين علاقة التصورات (أي علم النفس)، ٢ ـ اكتشاف قوانين علاقة الإحساسات (أي علم الفيزياء)، ٣ ـ تحديد قوانين علاقة الإحساسات والتصورات (أي الفيزياء النفسية). وهكذا، نجد أن ليس هنالك حديث حول «المادة» أو «الواقع الموضوعي». وفي الحقيقة، كان ذلك المذهب النقدي التجريبي شكلاً من أشكال «المثالية الذاتية اللاأدرية» ضمن الإتجاهات «الوضعية»، التي كانت سائدة آنذاك، والتي قامت للتدليل على بطلان المسألة الرئيسة في الفلسفة، وهي علاقة المادة بالوعي وتحديد أي منهما أسبق في الوجود على الآخر.

هكذا، نجد «المثالية الفيزيائية» قد تشكلت ضمن صفوف كثير من فيزيائيي تلك الحقبة الزمنية. وقد تمركز النضال ضد مفهوم «المادة» في فريقين من العلماء: الفريق الأول كان من أنصار «نظرية الالكترونات»؛ أما الفريق الثاني فقد انطلق من «المذهب الطاقي» للعالِم أوزوالد. الأولون قالوا بتلاشي المادة، لكونهم فهموا تحت هذا المفهوم الجسم الذي يحدد فيزيائياً تماماً، فيوزن ويلمس... وباعتبار أن الذرة قد تفتتت، كما سبق وقيل، فقد تفتتت «المادة» نفسها. أما «الطاقيون» فقد أرادوا استبدال أو تجاوز التناقض القائم بين المادة والوعي من خلال مبدأ ثالث، هو «الطاقة».

ـ ٢ ـ

في هذا الإطار العام والخطير، صاغ لينين تعريفه حول «المادة» كما يلي: «إن المادة مقولة فلسفية للدلالة على الواقع الموضوعي، المعطى بالنسبة للإنسان في إحساساته، والذي يُعكس ويصور وينسخ من قبل

إحساساتنا، ويوجد بشكل مستقل عنها» (المصدر السابق نفسه، ص ١٢٤).

في هذا الطرح للمسألة، نجد لينين يميز تماماً مفهوم «المادة»، كما يفهمه الفيلسوف، عن «بنية» المادة كما يفهمها العالم ويدرسها. والنقاط الرئيسة، التي يمكننا استنباطها من ذلك التعريف للمادة هي التالية: ١ - إن المادة هي كل شيء، أو هي الواقع الموضوعي الموجود خارج وعي الإنسان؛ ٢ - إن المادة هي ذلك الواقع الموضوعي الموجود، أيضاً، بشكل مستقل عن ذلك الوعي؛ ٣ - إن المادة هي، في الوقت نفسه، ذلك الواقع الموضوعي، الذي يُتعرف عليه من قبل الإنسان، وعلى طريق إحساساته ووعيه.

إن لينين لم يأخذ بمقولة «كانْط» حول «الشيء في ذاته». ذلك لأن هذا «الشيء» لا يمكن معرفته؛ فوجوده من ذاته ولذاته، فقط. إن العملية المعرفية غير واردة بالنسبة لـ «كانْط فيما يخص ذلك «الشيء في ذاته» ومن ثم، فـ «الظاهرة» هي التي يمكن معرفتها، أما الجوهر فلا. إن كانْط يقع في الانتولوجيا التقليدية، التي قالت بـ «موجود في ذاته ولذاته»، بحيث لا يكون للفعل الإنساني أي دخل في ذلك.

غير أن لينين، وهو الذي انطلق من الفكر الجدلي المادي لدى ماركس وأنجلز، استطاع أن يسبر غور المشكلة. فمن طرف، ألح على الوجود المستقل والخارجي للمادة؛ ومن طرف آخر، فهم لينين هذا الوجود في تحركه وتوثبه وفي إمكانية الإنسان، طالما هو موجود، معرفة هذا الوجود. لذلك، نجده يُبرز هذه الحقيقة بشكل آخر في حديثه عن «المادة»، حيث يعرفها بأنها «ما ينتج الإحساس من خلال التأثير على أعضائنا الحسية».

لقد كان لينين واضحاً بشكل مدهش، في طرحه لمسألة « المادة » أو « العالم الموضوعي ». فهو، في كتابه حول « المذهب النقدي »، يعلن: « إن الصفة الوحيدة للمادة، التي ترتبط بها (أي بالصفة) المادية الفلسفية، هي صفة كونها واقعاً موضوعياً وكونها توجد خارج وعينا »، (ص ٢٦٠).

ولذلك، فإن مكتشفات العلوم الطبيعية سوف لن تنال من هذه الحقيقة؛ ليس لأنها (أي هذه الحقيقة) خارج إطار التطور العلمي، وإنما لأنها، بالضبط، نتاج هذا التطور. إن لينين لا يريد، من ذلك، إلا أن يبرز الطابع النظري المعرفي للمفهومين « مادة » و« وعي »: « إن تعريفاً آخر لكلا المفهومين النظريين المعرفيين الأخيرين (الوعي والمادة) لا يمكن أن يعطي أكثر من أن نقرر، أي منْ مِنْ كليهما هو الأولوي حيال الآخر »، (ص ١٤١). هذه الحقيقة هي التي تحدد، بالأصل، مواقف الفلاسفة بمختلف اتجاهاتهم. إلا أن لينين لم يدع الباب مفتوحاً أمام العلماء والفلاسفة المثاليين، الذين قالوا بأن « المادة » تلاشت: « إن المادة تلاشت يعني أن ذلك الحد قد تلاشى، الذي عرفنا من خلاله المادة حتى آنذاك، إن معرفتنا تتعمق، إن الذي يتلاشى هو تلك الصفات للمادة، التي برزت سابقاً كشيء مطلق لا متغير وأصيل « مثل عدم النفاذ والعطالة والكتلة.. » (ص ٢٦٠).

ومن طرف آخر، ينبه لينين إلى خطأ الخلط ما بين الجانب النظري المعرفي والجانب العلمي الطبيعي من المسألة. لذلك، فهو يطرح سؤالين مختلفين، أساساً، وهما: ما هي المادة؟، وكيف هي المادة؟ إن السؤال الأول يطرحه الفيلسوف العلمي، ويجيب عليه بأن المادة هي مفهوم يشمل كل ما هو موجود خارج الوعي ومستقلاً عنه. أما السؤال الآخر، فيطرحه ويجيب عليه العلماء العديدون، أي ذوو الحقول المعرفية المتعددة.

وهنا ، ينبغي التأكيد ، ثانية ، على أن لينين بوضعه المسألة بهذا الشكل ، لم يعن أن السؤال الأول والإجابة عليه لا يخضعان للعلم ، بحيث يؤدي ذلك إلى حفر هوة سحيقة بين الفلسفة والعلم ، وإنما رأى فيه ، بالأصل ،تحديداً « لموضوع » الفلسفة والعلم في آن واحد . فالعلم حين يتخلى عن « الوجود المادي » ، يفقد مسوّغات وجوده ؛ ذلك لأن هذا « الوجود المادي » يشكل موضوعه نفسه .

لقد كان دفاع لينين عن « المادية الفلسفية » ذا أهمية تاريخية حاسمة . إن هذا يظهر ، أيضاً ، في فهمه الفلسفي لـ « مفهوم الوعي » . فقد لاحظنا أنه وضع المادة تلقاء الوعي بشكل متعارض . وهنا ينبغي القول بأن هذا التعارض ليس مطلقاً ، بل هو نسبي :

١ - فهو حين يأخذ المسألة من زاوية « نظرية معرفية » ، أي من زاوية نظرية المعرفة ، فإنه يرى هذا التعارض مطلقاً . فإمّا أن نقول بأولوية المادة أو بأولوية الوعي ؛ وهنا نجد هذين المفهومين أكثر المفاهيم الفلسفية عمقاً وشمولاً . ذلك أنْ نعرف شيئاً ، « يعني قبل كل شيء أن نُرجع مفهوماً معطى إلى مفهوم آخر أكثر شمولاً . فأنا مثلاً حين أعرف : الحمار حيوان ، فإني أرجع المفهوم (حمار) إلى مفهوم أكثر شمولاً .

والآن يمكن التساؤل : هل هناك مفاهيم يمكن أن تعمل بها نظرية المعرفة أكثر شمولاً من المفهومين ، وجود وفكر ، مادة وإحساس ، فيزيقي (طبيعي) ونفسي ؟ كلا » . (ص ١٤١) . إن معارضة المادة بالوعي هي ، هنا ، ضرورية وجوهرية لإبراز الجانب « الأنتولوجي » في المسألة ، أي أصل الوجود ؛

٢ - إلا أن ذلك التعارض يرتفع ، حين ينظر المرء للوعي على أنه

نتاج المادة في تطورها. إن الوعي الإنساني لم ينشأ من الفراغ أو من مصدر آخر غير «المادة». ولكنه هو نفسه ليس مادة. وهذا ما يدعو إلى تعريف الوعي بالعلاقة مع مقولة «المادة». فهو، هنا، مقولة فلسفية أساسية للدلالة على عملية انعكاس العالم الموضوعي (المادة) انعكاساً فكرياً، وبواسطة الجهاز العصبي المركزي. وهو، بهذا، يشمل مجموع أشكال الإنعكاس الحسي والعقلي، كما يشمل النشاطية النفسية، من عاطفة وإرادة ومحبة.. «فالوعي» هنا لم يفهم، كما فهم سابقاً من قبل الماديين الميكانيكيين، على أنه امتداد للمادة، أي أنه هو مادة، بل على أنه وظيفة من وظائف «الدماغ الإنساني»، وليس وظيفة مستقرة في أشكال المادة كلها.

بهذا المعنى، نجد أن الوعي لا يوجد في خط تعارض مع المادة، بل هو نتاجها. أما التأكيد على أن المادة أسبق في وجودها على الوعي، فهذا يدخل في إطار نظرية المعرفة، التي تطرح السؤال التالي: ما هو أصل الوجود؟ إن لينين قد عمق، بذلك، أساس الفكر المادي الجدلي. فلقد أظهر، بكثير من الدقة، أن ليس هنالك من خط ثالث في مجال المسألة الأساسية للفلسفة. فإمّا الوعي، وإما المادة. وفي الحقيقة، هذه المسألة نشهد طرحها الأولي لدى أنجلز في كتابه الشهير «لودفيغ فويرباخ وسقوط الفلسفة الكلاسيكية الألمانية». إلا أن لينين أعطاها أبعادها، في مرحلة أزمة عميقة ألمت بالعلوم الطبيعية.

فـ «أفيناريوس» و«ماخ» والعلماء الطبيعيون الآخرون وقعوا في غياهب المثالية الذاتية. إن «المعطى الحسي»، الذي تكلموا عنه، كان «البديل» للمادة أو للعالم الموضوعي. ولكن هذا «المعطى الحسي» كان، بالتالي، يؤدي إلى رفض العلم. «فعلمٌ» موضوعه المعطى الحسي وليس العالم

المادي الحقيقي، بظاهراته وعلائقه وعملياته الشاملة والعديدة، يتحول إلى دجل. لهذا، كان العلماء الطبيعيون أنفسهم قد عاشوا مرحلة قلق رهيب.

وفي الحقيقة، كان الماديون الميكانيكيون هم المسؤولين عن هذا الوضع، وليس المادية عموماً. والمسألة دخلها تشويش وخلط هائلان لأن العلماء الطبيعيين لم يكن بحوزتهم المنهج الجدلي المادي. إنهم لم يستطيعوا طرح قضية الحقيقة الموضوعية النسبية والمطلقة طرحاً علمياً جدلياً. لقد أكد لينين، في هذه الحال، أن الأخذ بحقيقة موضوعية، يعني من طرف آخر التأكيد على وجود العالم المادي الموضوعي كمصدر وكينبوع للمعرفة. ولذلك، فإن الأزمة، التي وقعت في المناخ العلمي آنذاك، ليست هي، في حقيقة الأمر، أزمة المادية عموماً، وأنما هي أزمة التصور الميكانيكي للمادة، وبالتالي أزمة أولئك المفكرين والعلماء، الذين لم يستطيعوا النفاذ إلى هذا الواقع بعمق.

ونحن حين ننطلق في فهمنا للمادة في حركيتها وللوعي في كونه وظيفة خاصة بالدماغ، فإن المادة هذه ينبغي أن تطرح، حينئذ، فقط في علاقتها الوجودية الوثيقة مع الحركة والمكان والزمان. لقد أبرز لينين أن الأخذ بمادة خارج الحركة والزمان والمكان يوصل، بالضرورة، إلى مفهوم « الدفعة الأولى ». فإن تُنتزع من المادة صفاتها الخاصة تلك، يعني إلحاقها بقطاع أو بعالم آخر. وفي هذا الإطار، نجد أن الماديين الميكانيكيين، الذين انطلقوا من كون الحركة الميكانيكية البدائية هي الأساسية في مجموع حركات العالم المادي، لم يستطيعوا الرد على القول بوجود « دفعة أولى » روحية توجد العالم بعد أن لم يكن موجوداً. فهم ـ الماديون الميكانيكيون قدّموا ـ ضمن ظروف مشروطة بالمستوى العلمي والفلسفي الذي ساد في عصرهم ـ أرضية خصبة لنشوء وتعميق ما سمي بأزمة العلم.

إن لينين كإنجلس ، طرح مسألة المادة من خلال الحركة : « إن مفهوم الحركة لا يعبر أكثر من الواقع الموضوعي المعطى لنا في الإحساس. ولذلك ، فإن فصل الحركة عن المادة يعني ، بالأهمية نفسها فصل الفكر عن الواقع الموضوعي » ، (ص ٢٦٧) ؛ وإن المحاولة القائمة على فصل الحركة عن المادة ليست هي ، في آخر تحليل ، سوى « مثالية فلسفية » ، (ص ٢٦٨) .

إن لينين ، بعقله الوثاب ، فتح آفاقاً رحبة أمام التطور العلمي والفلسفي . لقد أعطى المادية الجدلية نبضات جوهرية عميقة . وهو ، في هذا ، أتاح للفكر الإنساني أن يتقدم بثقة أعمق وأشمل . وفي الحقيقة ، إن المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة ، التي نبتت في ظلال المثالية الفلسفية ، وجدت نفسها أمام عدو عملاق (هو المادية الفلسفية) ، تقوم قوته على أنه يعتمد على العلم والبرهان العملي الإنساني . ولقد شعر بذلك ، في حينه ، القس الإنكليزي « باركلي » ، حينما أقر بأن « المادة » تشكل ترسانة أساسية وضخمة في الفكر الفلسفي المادي . إن البرهان على صحة المادية الفلسفية لا يأتي فقط من العلم النظري ، وإنما أيضاً من الخبرة الإنسانية العملية . فأن يعيش الإنسان ، يعني أن يعترف بوجود واقع موضوعي ، عليه أن يسبر غور قانونيته . وما « التبيؤ » الإنساني مع ذلك الواقع الموضوعي إلا إقرار من الإنسان بأسبقية هذا الأخير في الوجود . وهنا يتضح أن أمام « المثالية الفلسفية » طريقتين : فهي إما أن تقول بالوعي الإنساني ، وإما أن تقول بوعي لا إنساني ، روحاني خارج العالم ، بمثابتها منطلقاً لها . وهي ، في كلا الحالين ، ترفض العالم المادي كمنطلق فلسفي ناظم . إنها ، في ذلك ، تفصل هذا العالم عن حركته « الذاتية » . فهي إما تعود إلى أرسطو القائل بمحرك لا يتحرك ، وإما تبحث في « الذات » المفردة عن ذلك المحرك . فتفرط ،

بهذا وذاك، بإمكانية معرفية العالم المعني من حيث ينبغي أن يعرف، ومن ثم من حيث ينبغي أن يغيّر إنسانيًّا.

ـ ٣ ـ

ونحن إن تطلعنا اليوم في واقعنا العلمي والفلسفي المعاصر، فإننا سوف نشهد تطوراً عاصفاً يلف العلوم الطبيعية والإنسانية. ولا شك أن هذا يمكن أن يقود إلى تطور لاحق أكثر عمقاً وشمولاً؛ كما يمكن أن يؤدي إلى تعاسة إنسانية هائلة. والمسألة تتعلق ـ في ظروف الثورة العلمية التكنولوجية وبآخر تحليل ـ بالتطور الاجتماعي وبتطور القوى السياسية الموجودة في العالم الاستعماري الرأسمالي والعالم الاشتراكي وبلدان التحرر الوطني والقومي في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. إن لينين، بفكره الفذ يستطيع ـ في هذا الوضع ـ أن يمارس دوراً عميقاً. إنه يلقي أضواء ساطعة على حركة التطور العلمي وقوانينه من خلال رؤية مادية جدلية منفتحة ومعطاءة. بالطبع، هذا لا يعني أن العالم بدون فكر لينين الفلسفي، أو المادية الجدلية عموماً، لا ينتج شيئاً. إن هذا الخطأ مريع وفهم سطحي ميكانيكي للأمور. لكن ما يمكن قوله، في هذا المجال، هو أن ذلك العالم يستطيع أن يسير في خط أكثر وضوحاً وعمقاً واطمئناناً علمياً. فالمادية الجدلية الفلسفية تشكل، بهذا المعنى، منهجاً علمياً دقيقاً يطرح المسائل الفلسفية والعلمية على نحو قابل للحل؛ ذلك لأنه منهج التخطّي والتجاوز، أي المنهج الذي يخضع نفسه هو نفسه لعملية التخطي والتجاوز تلك بقدر ما يمثل منهج تخطٍّ وتجاوز للفلسفة والعلوم المفردة (الطبيعية والاجتماعية الإنسانية).

أخيراً، من الضروري التذكير بأن مجموع المحاولات المثالية لخلق هوة

بين فكر لينين الفلسفي وفكر ماركس وإنجلس، لا تقوم على أساس حقيقي ولا مستقبل لها. فلينين في الوقت الذي انطلق فيه من تراث ماركس وإنجلس، طوره بعمق، وذلك ضمن ظروف علمية واجتماعية جديدة مشخصة.

إن فكر لينين يشكل جزءاً جوهرياً من الماركسية، جزءاً مكملاً ومعمّقاً. ولذا، فنحن حين نتحدث عن فلسفة ماركسية، فإننا نعني بذلك الفلسفة الماركسية اللينينية.

وبالطبع فإن فكر لينين ملك لمجموع الإنسانية التقدمية ومن ضمنها الأمة العربية.

إن لينين، الذي كان يتساءل عما إذا كان موجوداً فلاسفة عظام آخرون في التراث العربي من نمط ابن خلدون العربي الكبير، هو ملك لامتنا العربية كابن خلدون نفسه. وفي الحقيقة، إن تراث الإنسانية يكون وحدة شاملة. وما علينا، نحن العرب، إلا أن نسهم في تطويره بشكل إنساني خلاق.

١٩٧٠ / ٣ / ٢٨



ملاحظات أولية حول منهج البحث التاريخي

- ١ -

بحث في منهج البحث التاريخي ينطلق من الإقرار الضمني والمفصح عنه بوجود نسق علمي ضمن العلوم الاجتماعية والإنسانية، هو علم التأريخ. كما ينطلق من الإقرار بأن هذا الأخير إلى جانب كونه واحداً من تلك العلوم، فإنه يندرج في دائرة العلوم عموماً، الطبيعية منها والإجتماعية والإنسانية، وكذلك ما يطلق عليه « العلوم المتاخمة ». ومن ثم، فنحن هنا أمام مسألة وحدة تلك العلوم، هذه الوحدة التي تظهر بحقلين كبيرين، هما « موضوع » العلوم و« مناهجها »؛ مما يجعلنا مخولين بالبحث في وحدة العلوم من ذينك الموقعين.

فإذا كان الوجود المادي وما يتحدر منه ويتداخل فيه وينعكس عنه من عوالم نفسية وفكرية هو الموضوع الذي تتجه نحوه وتتمحور حوله العلوم عموماً، فإننا بذلك نكون أمام « مادّية » موضوع العلوم هذا، تلك المادية التي تعني هنا، ضمن ما تعنيه، تفسير وفهم هذا الأخير (أي موضوع العلوم) على نحو مادي. ولما كانت العلوم (الطبيعية والاجتماعية والإنسانية بما في ذلك المتاخمة منها) تبحث في موضوعات جزئية مما يجعل

من موضوع بحثها أمراً ذا بعد خاص، فإن الفلسفة تبحث في الوجود المادي من حيث هو كلّ، مما يجعل من موضوع بحثها أمراً ذا بعد عام وتفهيمي. وبذلك، يصح القول بأن وحدة العلوم بالفلسفة تقوم، ضمن ما تقوم عليه، على جدلية العام والخاص في حقلي الموضوع والمنهج.

والآن، إذا وضعنا نصب أعيننا وحدة العلوم من موقع المنهج، وجدنا ذلك يكتسب صيغة العلاقة الجدلية (التضايفية)، بين علم المناهج العام (الميتودولوجيا) والمناهج المفردة الخاصة بمختلف العلوم. فهذه الأخيرة تشترك جميعها في عناصر وحلقات كبرى تخترقها عمقاً وسطحاً على صعيد عملية التنهيج التي تقوم بها أثناء ممارستها نشاطها. وهنا، يغدو القول وارداً في ضوء ذلك بأن عالم الفيزياء يلتقي مع عالم الاجتماع ـ على سبيل المثال ـ في التأكيد على «الملاحظة العلمية أو المسلحة» وعلى «الافتراضات البناءة»، وغير ذلك. وهذا الحكم ينسحب على العلاقة بين العلوم مجتمعة من طرف والفلسفة من طرف آخر، تلك العلاقة التي وجدناها محددة بجدلية الخاص (أو الخواص) والعام. وبتعبير آخر يمكن القول، إن أي نشاط نظري معرفي يرى موضوع بحثه في الوجود المادي وما يتحدر منه ويتداخل فيه وينعكس عنه من عوالم نفسية وفكرية، لا بد وأن ينطلق من استخدام عناصر وحلقات كبرى مشتركة على صعيد عملية التنهيج المشار إليها.

إن ما أتينا عليه يلحق بجميع الأنظمة النظرية العلمية، بما في ذلك البحث التاريخي، وينسحب عليها. ولكننا انطلاقاً من مقولة أوردناها فيما سبق ضمناً، وهي مقولة التجادل بين العام والخاص، نواجه الآن أحد

تلك الأنظمة للتدقيق في منهج البحث المهيمن فيه؛ نعني بذلك منهج البحث التاريخي.

على صعيد المنهج المذكور، نرى أن البحث فيه ينطلق، ضمناً وبصورة معلنة، من نقطتين كبيرتين. الأولى منهما ـ وكنا قد أوردناها في سياق آخر سابق ـ تتحدد بالعلاقة الجدلية بين عمومية علم المناهج وخصوصيات المناهج المفردة المتعلقة بكل من العلوم المفردة. فههنا، تبرز ضرورة التركيز على خصوصية المنهج الذي نحن بصدد البحث فيه، وهو المنهج التاريخي. أما النقطة، الأخرى فتتضح من خلال تحديد العلاقة بين البحث التاريخي والبحث التراثي، تلك العلاقة التي تفصح عن نفسها بمثابتها ذات بعد تضايفي (جدلي). وعلى هذا، يغدو أساسياً أن نضبط موضوع البحث التاريخي في سياق ضبط موضوع البحث التراثي. ورغم ذلك، يظل صحيحاً وضرورياً التأكيد على الاستقلالية النسبية التي يمتلكها الأولُ حيال الثاني، مما يجعل منه ما هو عليه، أي منظومة علمية تمتلك مقوماتها وشروط نموها.

إن موضوع البحث التاريخي والآخر التراثي يفصحان عن خصوصيتيهما عبر تحديد حقليْ التاريخ والتراث تحديداً أولياً وعاماً ومن موقع كونهما بعْدين موضوعيين من أبعاد الوجود البشري والطبيعي. فـ «التاريخ»، بحسب ذلك، يبرز من حيث هو «المرحلة المنصرمة» التي تتوقف في حدود المرحلة المعاصرة وعلى تخومها. ومن هنا، لا يصح القول بمجموعة من المصطلحات الشائعة والأخذ بها، مثل مصطلح «التاريخ المعاصر». أما التجسيد العيني للتاريخ فيظهر بصيغة «الحدَث التاريخي» المنطلق، بدوره، من «الحدث الاجتماعي» وإذا كان «الاجتماعي» هو الذي يمتلك الأولوية على الصعيد الواقعي العيني (المشخّص) فإنه يغدو

واضحاً أن علم الاجتماع ـ بالمعنى العمومي ـ هو الأول من بين العلوم الاجتماعية والإنسانية. ومن ثم، فالقضية تبرز، هنا، بمثابتها انتقالاً من الاجتماعي إلى التاريخي واندغاماً للأول في نسيج الثاني، وبالتالي انتقالاً من علم الإجتماع إلى علم التاريخ واندغاماً للأول في نسيج الثاني. وهذا من شأنه أن يقودنا إلى الإقرار بوجود النسقين المعرفيين، علم التاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع في سياقه التاريخي، وذلك بمثابتهما نسقين متاخين ومحافظين ـ رغم تخوميتهما ـ على حد ضروري من الاستقلالية النسبية، بالإعتبار العلمي المعرفي.

أما «التراث» فيبرز ـ وفق ذلك ـ من حيث هو الماضي مستمراً حتى اللحظة الراهنة ومتداخلاً فيها وفاعلاً بها. وإذا كان «الحدث التاريخي» هو التجسيد العيني للتاريخ، فإن «الحدث التراثي» هو مثْلُ هذا التجسيد للتراث. إذ أن هذا الحدث الأخير ينطلق، بدوره، من «الحدث الاجتماعي». وهنا، ثانية، نواجه القضية في انطلاقها من علم التاريخ، ولكنْ تنتهي بعلم التراث بعد أن تكون قد أفصحت عن نفسها بمثابتها انتقالاً من الاجتماعي إلى التراثي واندغاماً للأول في نسيج الثاني.

- ٢ -

ن منهج البحث التاريخي، الذي تدور رحاه التطبيقية حول «الوثيقة التاريخية»، مكتوبةً كانت أم مادية أم سماعية، يتمحور حول مسائل أساسية من النمط التالي: جدلية التواصل التراثي والتفاصل التاريخي، وجدلية الداخل والخارج، وجدلية الدال والمدلول واللفظ والمعنى، والنقد الخارجي والنقد الداخلي للوثيقة، وجدلية السابق واللاحق، والموضوعية والذاتية في إطار الالتزام والجاد التاريخيين، إضافة إلى سياقية الحدث التاريخي

وتفرده وجدلية المعرفي والايديولوجي. تلك المسائل تبرز، هنا، من حيث هي الأكثر خصوصية على صعيد منهج البحث التاريخي. وهذا من شأنه أن يعني أن مسائل أخرى تندرج على الصعيد المعني لتمثل نقاط ارتكاز له. من ذلك مسألة «القاعدة المادية» للحدث التاريخي، والعلاقة بين القاعدة المادية والبناء الذهني النظري، وغير ذلك.

ولعلنا نشير إلى أن بلوغ «الوثيقة التاريخية» واستجلاء أبعادها على نحو أقرب ما يكون إلى الدقة، أمر يمثل أقصى ما يطمح إليه الباحث المؤرخ. ولما كان ذلك من الصعوبة بمكان نظراً لتعقيد البحث في «حدث منصرم» تعقيداً كبيراً في غالب الأحيان، فان إختراق تلك الوثيقة عمقاً وسطحاً، أي في ذلك الحدث المنصرم، يمثل مهمة رئيسة على صعيد منهج البحث التاريخي. أما عملية الاختراق هذه فتتجسد بصيغة «القراءة الجدلية المركّبة»، تلك الصيغة التي تأتلف من مجموعة من المكونات والعناصر التي تمارس وظيفيتها على سيرورة البحث التاريخي. وقد تكون جدلية الدال والمدلول واللفظ والمعنى واحداً من المداخل الكبرى إلى تلك القراءة المركبة. ذلك أنه عبر هذه الأخيرة ومن خلالها يمكن استكشاف «الخفي» و«اللامكتوب» و«اللامعبّر عنه» في الوثيقة التاريخية. فالآلية التي حكمت عملية تكوّن الحدث التاريخي ـ في معظم أطوارها وحتى الآن ـ تبلورت، بالخط العام الاجمالي، من موقع ممن نظّر لذلك الحدث دون إسهام مباشر وعميق في صنعه؛ نعني بهذا، تحديداً، الأحداث التاريخية التي تهيكلت في صلب علاقات اجتماعية طبقية قائمة على المفارقة الإجتماعية التاريخية التالية: من ينتج لا يستهلك، ومن يستهلك لا ينتج.

ومن الأهمية بمكان التأكيد، ههنا، على جدلية السياقيّة والتفرد للحدث التاريخي. ذلك لأن تفكيك هذه الجدلية والتوغل في نسيجها هذه

من شأنها ان يقودا إلى استكشاف الخصوصية النسبية كثيراً أو قليلاً لحدث تاريخي ما، تلك الخصوصية التي ـ على أهميتها ـ ظلت، بمعنى ما، مندرجة في حقل تاريخي أوسع وأكثر شمولاً. إذ أن من دواعي القول بخصوصية تاريخية الإنطلاق من أن هذه الأخيرة تمثل مفهوماً متضايفاً مع مفهوم آخر، هو «العمومية التاريخية». ومن نافل القول إن كلتا الوضعيتين، الخصوصية والعمومية، ترتكزان إلى أسس محددة على الصعيد المادي، تتمثل فيما واجهناه سابقاً تحت مصطلح «القاعدة المادية» للحدث التاريخي تلك القاعدة التي تستجيب هي نفسها للحظتيْ الخصوصية والعمومية التاريخيتين. وإذا كان الأمر على الصعيد المعنْي إياه يستوجب التعامل الدقيق والحذر مع معطيات واقعيْ الحال المذكورين (الخصوصية والعمومية)، فإن مطلباً آخر من التعامل الدقيق والحذر يبرز، أيضاً، على صعيد المفاهيم والمقولات التي نستخدمها في أنظمتنا المعرفية التاريخية.

إن ذلك المطلب وإن انطلق، ضمناً، من الإقرار بوجود بعض الثوابت العمومية الكلية في تلك الأنظمة، فإنه يظل ـ في الوقت نفسه ـ يمثل دعوة إلى اكتشاف الثابت والعمومي والكلي في المتحرك والخصوصي والجزئي؛ مما يجعلنا ننظر إلى المفاهيم والمقولات على أنها أبنية نظرية منهجية مفتوحة. وهذا المطلب، بالنتيجة التي جرى التوصل إليها، يبرز بمزيد من الأهمية والراهنية حالما يجري التأكيد على أن موضوع البحث المستهدف هنا هو «الحدث التاريخي» في إطار علم التاريخ. ويمكن أن نضيء أهمية وراهنية المطلب المذكور من موقع جدلية المعرفي والأيديولوجي، التي على الباحث المؤرخ أن يكتشفها في «الحدث التاريخي» وأن يكتشفها ويضبطها ـ في الوقت نفسه ـ في بنية منهج البحث التاريخي الذي يمارسه.

ولعلنا نشير، في هذا السياق، إلى أن جدلية المعرفي والايديولوجي تقدم مدخلاً مهماً وضرورياً لعملية النقد الخارجي والداخلي، التي يمارسها الباحث المؤرخ للوثيقة التاريخية. ههنا، قد يتعرض هذا الباحث لحالة من التشوش والاضطراب المنهجيين إذا لم يدرك العلاقة المتجادلة (المتضايفة) بين المعرفي والأيديولوجي؛ خصوصاً وأن اتجاهات معاصرة في النقد الفكري المنهجي، في طليعتها الإتجاه البنياني الابستيمولوجي، تلح على الأيديولوجيا منتزعةً من دلالتها الابستيمولوجية وعلى الابستيمولوجيا منتزعةً من دلالتها الأيديولوجية. وفي هذا الحقل من المسألة، يغدو من الخطأ والخطل النظر إلى أن «الباقي» من التاريخ يتمثل بالبعد الأيديولوجي، في حين تستحيل الأبعاد المعرفية للتاريخ إلى أخطاء نحن بحل منها. ومعروف أن الانتهاء إلى هذا الموقف من الأيديولوجيا والابستيمولوجيا يرتكز إلى أطروحة زائفة، بالاعتبار المعرفي، وهي تلك المتمثلة بالقول بأن تاريخ العلم ما هو إلا «تاريخ اخطاء». وعلى هذا الأساس «المعرفي الزائف»، تتم الخطوة الحاسمة التالية على صعيد الاتجاه المذكور هنا ـ البنياني الابستيمولوجي ـ، وهي القول بـ «قطيعة معرفية» مطردة إطراد التصاعد في التاريخ «المعرفي الخطأي».

إن التمييز الجدلي بين الأيديولوجيا والابستيمولوجيا على صعيد الحدث التاريخي وصعيد منهج البحث التاريخي من شأنه، في معظم الأنساق المنهجية المعاصرة، أن يقود إلى القول بخصوصية البنية والوظيفة لكل من النسقين المذكورين، وذلك باتجاه النظر المشدد إلى الأيديولوجيا بمثابتها وعياً زائفاً وإلى الابستيمولوجيا بصفتها وعياً معرفياً. ولكن هذا التمييز القطعي يتبخر شيئاً فشيئاً لحساب وحدة جدلية بين الطرفين، يكتسب الواحد منها شخصيته ضمن دلالة تقود إلى الآخر.

وهنا تبرز مسألة ذات أهمية خاصة على صعيد منهج البحث التاريخي؛ تلك هي التي تتمثل بـ « القراءة » التاريخية، أي قراءة النص التاريخي بمثابته « وثيقة » تمتلك اجماعاً حولها. فهذه ـ أي القراءة ـ من أجل أن تكون حائزة على صيغة ما من صيغ الجدارة في الحضور على صعيد المنهج التاريخي، لابد أن تكون حائزة على واحدة من البعدين التاليين أو عليهما كليهما معاً، وهما المشروعية الاجتماعية والمصداقية المعرفية. بهذا الاعتبار يمكن التأكيد على أن « كل » القراءات المنهجية التاريخية تمتلك مشروعيتها الاجتماعية، نظراً إلى أنها جميعاً لم تنشأ إلا ضمن شروط اجتماعية كمنت وراءها قوى بشرية اجتماعية ذات حضور حقيقي. ولكن قراءة واحدة في عصرنا تنطوي على احتمالات وإمكانات امتلاك البعدين الاثنين كليهما وبصيغة المعيّة الجدلية؛ نعني بذلك القراءة « الجدلية، المادية، التاريخية »؛ مع التأكيد على ان لحظات أساسية أو غير أساسية من القراءات الأخرى قد تمتلك أبعاداً معرفية ما. في هذه الحال، قد يقال ـ ونحن نميل إلى ذلك ـ بأن تلك اللحظات المعرفية يمكن استكناهها واكتشافها عبر الأقنية المعرفية التي تؤسسها القراءة المعرفية الأساسية المذكورة بأبعادها الجدلية والمادية والتاريخية؛ علماً بأن إحتمالات اخرى قد تنشأ من النمط التالي، وهو أن القراءات الأخرى قد تمتلك أقنية معرفية تقود هي نفسها إلى تلك القراءة الأساسية. وهذا من شأنه ومن طرف آخر التأكيد على أن قراءة واحدة لا تمتلك الحقيقة الكاملة الناجزة. بيد أن الخروج من دائرة تلفيقية محتملة على صعيد المنهج التاريخي يقتضي الإسهام الدؤوب في بلورة قراءة معرفية أساسية وكبرى من شأنها هي وحدها ـ بالدرجة الأولى ـ أن تقود إلى الحقيقة المحتملة والمتحدرة من أنساق علمية متعددة.

إن المنهجية الجدلية المادية التاريخية، بعناصرها البنيوية والوظيفية،

تمتلك - في رأينا - الإحتمالات الأكثر رحابة باتجاه اكتشاف الحقيقة في وحدتها الجدلية الابستيمولوجية والايديولوجية. ولكن التحقق من ذلك مرتهن بالفعل العلمي وبما يخترقه من أبعاد وسمات اجتماعية وسياسية وثقافية.

وبالطبع، تلك الملاحظات لم تكن أكثر من إشارات أولى على طريق تفهم أعمق لجدلية المنهج التاريخي وتاريخيته وماديته. وبالضبط في هذا الإطار من المسألة نكون وجهاً لوجه أمام واحدة من المسائل الأكثر تعقيداً وحساسية على صعيد منهج البحث التاريخي (والبحث العلمي عموماً). إنها مسألة العلاقة بين المنهج والنظرية. ههنا، ينفرد الموقف بالمطالبة بتحديد دقيق لما يقوم بين ذينك الحقلين من تلاق وتعارض أو تواشج وتمايز. إن هذه المسألة قد تفصح عن نفسها بما فيه من الوضوح الضروري والدقة المنطقية عبر الإجابة عن السؤال التالي: من أي موقع يتحدر المنهج وما هي الحدود التي يتوقف عندها هذا الموقع بصفته هذه، أي باعثاً للمنهج إياه ومحرضاً على تكوينه؟

إن تفحصاً أولياً لمعطيات ذلك السؤال ولما يرنو إليه ويرتكن يقودنا إلى تبيّن عملية مركبة تتواتر بين النتائج التي أنجزتها النظرية في حقل معرفي معين - وهنا نعني الحقل التاريخي - والقواعد والضوابط التي يسعى الباحث إلى تعميمها في هذا الحقل بمثابتها مرشداً منهجياً للباحث في نشاطه البحثي الحقلي. هذه العملية تخترقها حركتان كبريان تضبطان بنيتها وآفاقها واحتمالاتها. الحركة الأولى تتمثل في الانطلاق من النشاط البحثي الحقلي، بمثابته «المبتدى العملي التطبيقي» لهذا النشاط، إلى التعقيد المنهجي لما يتخمض عنه ذلك النشاط. ومن ثم، فإن هذا الأخير يكتسب مصداقيته المعرفية عبر اكتشاف قانونيته واندراجه في نسق معرفي معمم ومتسق منطقياً. وعلى هذا النحو، يظهر النشاط البحثي الحقلي ذا أولوية

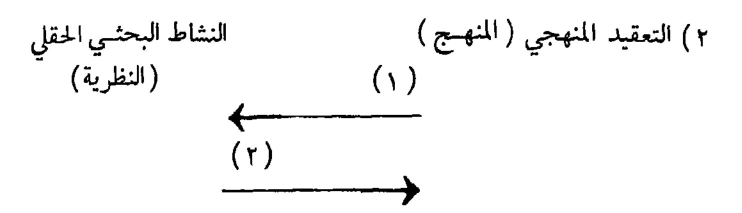
في البحث العلمي حيال الفعل التعقيدي التنهيجي.

وإذا ما اخترقنا الموقف بمزيد من التدقيق والتبصر، استبانت تلك «الأولوية» بصفتها لحظة واحدة من لحظتيْ عملية البحث العلمي (التاريخي وغيره). أما اللحظة الثانية فتتجلى في الحركة الثانية التي تقف مقابل الحركة الأولى المأتي عليها كما تخترقها؛ نعني بذلك الانطلاق من مستوى التعقيد المنهجي إلى النشاط البحثي الحقلي. ههنا يصح القول بأن ما تم إنجازه في ذلك المستوى يخرج على بواعثه الأولى - نسبياً -، ويرتفع عليها، وينصّب نفسه - أيضاً نسبياً - حَكَماً على تلك البواعث، أي على النشاط البحثي الحقلي، والخطر قد يبرز هنا حالما يزعم هذا الحكم أنه أصبح غير مشروط بمنطلقه الأول، فتنشأ قطيعة معرفية تاريخية - بمعنى توليديه - بينهما، ونغدو أمام «منهج المائة» الذي من مقتضياته أن تحتكم الاتجاهات البحثية الحقلية إليه دائماً دون أن يجد نفسه هو مدعوّاً إلى أن يحتكم إلى هذه. وهذا، بدوره، يقود إلى القطعية التأملية بما تنطوي عليه من تعسف وقسرية وجودية.

إن تينك «الحركتين» المحددتين على النحو السابق قد نستطيع التعبير عنهما بأن الأولى منهما «حركة باتجاه الداخل» وبأن ثانيتهما «حركة باتجاه الخارج». وهذا التوصيف الجدلي يبرز بالنسبة إلى كلتا الحالتين، النشاط البحثي الحقلي والتعقيد المنهجي. ولعلنا نمثل على ذلك بالصيغ التالية:

١) النشاط البحثي الحقلي ——(١)——> التعقيد المنهجي (المنهج) (النظرية)

<——(٢)——



وعلى ذلك، فإن التعارض القطعي (اللاجدلي) الذي ينشأ بين الحالتين يقوم على الصيغة المركبة التالية، التي تقود إلى تجميد الحالتين كلتيهما حيال بعضهما أولاً وحيال آفاق إغناء كل واحدة منهما على حدة:

٣) أ ـ التعقيد المنهجي (المنهج) ⟵⟶ النشاط البحثي الحقلي (النظرية)

ب ـ النشاط البحثي الحقلي (النظرية) ⟵⟶ التعقيد المنهجي (المنهج)

ههنا، يتوقف الفعل المشترك وتتوقف المقولة بأن شرعية الواحدة منهما تستمد من الثانية وأن هذه تستمد شرعيتها من تلك. ومن ثم، فإنه يتضح أن العلاقة بين الحالتين ليست علاقة هيمنة واحدة على الأخرى أولاً، وليست علاقة تواز بينهما ثانياً. من هذا الموقع، يبرز المنهج المادي الجدلي التاريخي بمثابته المنهج الذي يدرك نفسه بصفته حصيلة فعل نظري تاريخي أولاً، وبصفته تفسير هذا الفعل ثانياً. وهو، في هذا وذاك، يفصح عن نفسه من حيث هو منهج التجاوز والتخطي، أي المنهج الذي يحقق ذاته عبر عملية متصلة من التجادل بينه وبين النشاط البحثي الحقلي الذي ينجزه الباحثون بمختلف أنساقهم وحقولهم. فهو، والحال على هذا النحو، يغتني بقدر ما يخضع نفسه ـ بوعي ـ للتحولات المستجدة أبداً على صعيد ذلك النشاط؛ كما يغني ـ في الآن نفسه ـ هذا الأخير إذ يعمل على ضبطه

وتعقيده وقنونته؛ وبذلك، فإنه (أي المنهج المادي الجدلي التاريخي) إذ يجسد لحظة التجاوز والتخطي ويحث على اكتشافها وتقصيها وضبطها، فإنه من المفارقة المنطقية المنهجية القول بأنه يُتجاوز ويُتخطى: إن ما يدعو إلى التجاوز والتخطي وما يعلن عن نفسه بأنه خاضع لعملية التجاوز والتخطي، قد يمكن أن تسلبه كل عناصره ما عدا عنصر واحد، هو ما يصنع منه فعل التجاوز والتخطي.

هذا المنهج المادي الجدلي التاريخي هو اللحظة الحاسمة الكامنة في «القراءة الأساسية» التي أتينا عليها فيما سبق. إن ما قد يتحدر إلى هذه القراءة من عناصر معرفية من قراءات أخرى للنص التاريخي يجد مغزاه واتساقه وإمكانية ضبطه وتقعيده وقنونته عبرها، أي عبر تلك القراءة الأساسية. وفي سياق ذلك، نفهم المطلب الأساسي الذي يطرحه ذلك المنهج على نفسه: مع كل تقدم أساسي وعميق يحدث على صعيد النشاط البحثي الحقلي يجب على المنهج المذكور أن يعيد النظر في نفسه أو في بعض مقولاته بما يعود بالإغناء والتعميق عليه ذاته، أي بما يجعله أكثر عمقاً وغنى ورحابة، وبالتالي أكثر استجابة لما يستجد على صعيد ذلك النشاط.

مدخل منهجي
الى البيريسترويكا عربيا*

- ١ -

نواجه في سياق التطور الذي لحق بالماركسية تنظيراً وتطبيقاً، منذ نشوئها وتبلورها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اتجاهين اثنين يعلن كلاهما انتماءه للماركسية. وهما، على اعلان انتمائهما المشترك هذا، يتمايزان نظرياً ويلتقيان منهجياً.

وحتى لا نقع في التباس اصطلاحي ومنهجي منطقي في تقريرنا ذاك، أي في القول بانتماء الفريقين المذكورين للماركسية من طرف والإشارة - مع ذلك - إلى تمايزهما نظرياً من طرف آخر، نستدرك فنقول، إن الاتجاهين كليهما لا علاقة لهما بالماركسية بمثابتها نظاماً منهجياً معرفياً وجهازاً من المفاهيم والمقولات المخترَقة عمقاً وسطحاً باللحظات الثلاث، الجدلية والتاريخية والمادية. أما ما نعنيه بالاتجاهين المومى اليهما فيتمثل بـ «الستالينية» وبـ «الزوتشية». والحق، إن هذين الاتجاهين ليسا

(*) قدمت هذه الدراسة في ندوة فكرية نظمتها مجلة «النهج» تحت عنوان «البيريسترويكا عربياً»، وانعقدت في دمشق (١٥ - ١٨ كانون الأول ١٩٨٨).

الوحيدين في سياق التطور الذي لحق بالماركسية، كما أشرنا من قبل؛ ولكنهما قد يكونان النموذجين الأكثر حضوراً ودلالة بالنسبة إلى ما نحن بصدد الحديث عنه هنا، أي في الوضعية العربية منظوراً إليها بيرسترويكياً.

★ ★

لقد كان للاخفاق العربي النهضوي منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين نتائج حاسمة على صعيد التطور العربي اللاحق. فالمهمات الكبرى التي طرحها النهضويون البرجوازيون العرب في مرحلتيْ النشوء والازدهار النهضوي العربي، منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كان عليها أن تتساقط وتتهشم في سياق عملية التزامن التاريخي بين مرحلة الازدهار هذه ونشوء الامبريالية مع اطلالة القرن العشرين. وما إن يحل العقد الثاني من هذا القرن، حتى يدخل الوطن العربي ـ ومعه العالم برمته ـ في حالة جديدة نوعياً، نعني بذلك حالة تساقط كلية الهيمنة الامبريالية على العالم ونشوء ثلاث ظاهرات هزت العالم، وما تزال: تلك هي انتصار ثورة اكتوبر بديلاً تاريخياً عن النظام الرأسمالي الامبريالي، وبزوغ حركة التحرر العالمي، وظهور حركة التحرر العربي بمثابتها رداً على الاخفاق العربي النهضوي ومشروعاً جديداً للنهضة والتقدم العربي.

في إطار تلك الظاهرات الثلاث مجتمعةً ومنفردة، تبلورت وضعية من الانفراج العالمي والمحلي أمام الفكر العربي برزت بمقتضاها امكانات الالتقاء بين هذا الفكر من طرف أول والفكر العالمي الآخر من طرف ثانٍ، نعني بذلك الفكر التقدمي، وبضمنه الفكر الماركسي. وإذا كان هذا الفكر قد وفد إلى الوطن العربي من مناطق أوروبية متعددة،

كفرنسا، فإنه أتى من السوفيات الاكتوبريين بصفته هذه، أي فكراً نظرياً، وكذلك بصيغة مشخصة مجسدة بالإجابات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والقومية. وهذا ما عمق أهميته في نظر المفكرين العرب، وجعله يبرز في أوساط عديدة من هؤلاء بمثابة الإجابة النظرية المنهجية عن مشكلات الاخفاق النهضوي المنصرم وآفاق المشروع النهضوي المستهدف. ولكن هذا اقترن بغياب رصيد نظري منهجي تاريخي يتيح امكانية تلقف ذلك الفكر الماركسي ماركسياً. وفي رأينا، إن غياب الرصيد المعني يرتد إلى الاخفاق العربي النهضوي - على الصعيد النظري المنهجي خصوصاً، أي إلى نكوص الثورة الثقافية التي أخذت بالتبلور، جنينيًا، في ظل مجموعة من التجارب العربية، مثل تجربة محمد علي في مصر وتجربة خير الدين التونسي في تونس وتجربة ابراهيم باشا في سوريا وتجربة داوود باشا في العراق. وهذا هو الشرط الأول الذي اخترق تلك العملية. أما الشرط الثاني فتمثل بالصيغة التي دخل فيها الفكر الماركسي الوطن العربي، وهي صيغة «الستالينية». ولعلنا نشير إلى أن ذينك الشرطين مارسا دوراً حاسماً على صعيد المسألة المعنية بسبب من أن الفئات الوسطى هنا أخذت، مع مرحلة الاخفاق العربي النهضوي، تمارس أكثر فأكثر دور الحامل الاجتماعي للفكر العربي عموماً، والفكر السياسي من ضمنه.

إن ذلك كله ولد ما قد نطلق عليه «الماركسية التأملية»؛ ونعني به النزعة الذهنية المنطلقة من أن الماركسية تمثل «نظرية المائة»، أي النظرية التي بلغت الكمال المعرفي والايديولوجي، بحيث إننا نحن العرب من أجل أن نكون معاصرين تقدميين، ما علينا إلا أن نطبقها كما وردتنا في صيغتها الناجزة تلك. ونحن إذ فعلنا ذلك، فإننا طوّحنا بالماركسية نفسها

أولاً، وبالواقع العربي بتجاعيده الخاصة ثانياً، وغدا، من ثم، « موضوع البحث » و « منهج البحث »، في جل حقولها، وجهين لموقف واحد، هو انتاج وعي زائف وإعادة انتاجه. ولا سبيل إلى تجاوز معطى ذي أهمية خاصة في هذا الحقل، ذلك هو أن « الستالينية »، في منشأها المعقد والمشروع تاريخياً اجتماعياً، نهضت، ضمن ما نهضت عليه، على القصور النظري المنهجي الحاسم الذي تمثل بالعجز عن تبين الجدلية بين المنهجي والنظري في الماركسية، وذلك لصالح « النظري »، أي لصالح الناجز والقطعي، ومن ثم المصادَر على حقيقته قبْلياً. وقد أسهمت هذه السمة الستالينية في خلق ثنائية ميكانيكية بين الماركسية وتطبيقها، تلك التنائية التي يحافظ فيها على الماركسية بصفتها عامًّا وعلى تطبيقها بصفته خاصًّا. وعلى هذا الطريق، أطيح بجدلية ذينك الطرفين، أي بالنظر إلى أن التطبيق الماركسي الخصوصي إذ يكون علمياً إبداعياً، فإنه يرتد إلى الفكر الماركسي العمومي مُغنياً إياه بنيوياً ووظيفياً، أي متحولاً إلى وجه من أوجه بنيته ونسق من انساقها. وبصيغة أخرى نقول، إنه على تلك الطريق فرّط بالحيوية الكبرى الماركسية المتمثلة ـ خصوصاً على الصعيد النظري المنهجي ـ بجدلية تَحوّل العام خاصاً والخاص عاماً، تلك الجدلية التي تتعارض. والحال كذلك، مع الاعتقاد المركّب بأن الماركسية هي العلم بالعام منتزَعاً من سياق الخصوصية أو هي العلم بالخاص منتزعاً من سياق العمومي.

وحيث كان الأمر كذلك، فإنه غدا ضرباً من الوعي الزائف أن يعلَن بأن الماركسية هي ملك البشرية التقدمية بأسرها.

أما الناتج العملي المدوي على هذا الصعيد فقد تمثل بالقصور حيال التغيير أو التثوير في الواقع العربي، بل ربما كذلك في تحول تلك الصيغة

الماركسية، الزائفة معرفياً والمشروعة اجتماعياً تاريخياً، إلى عبء على الفكر العربي والجمهور العربي التقدمي. ومن الملفت حقاً أن هذه «الماركسية التأملية»، التي رُفضت من جمع من الأوساط الفكرية والسياسية القومية بعد إدانتها بصفتها «استسلامية علمية»، جعلت هذه الأوساط (انظر مثلاً: من بعض المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي الصادرة عام ١٩٦٣) تتحفز في البحث عن صيغة أخرى للماركسية تتيح تفهم الوضعية العربية. وقد قاد ذلك إلى أن الأوساط القومية تلك ذات المنشأ غير الماركسي، استطاعت أن تكتشف لينين في مسألة على غاية الأهمية؛ تلك هي جدلية القومي والطبقي في ظروف الوطن العربي المعاصر بمثابته وريثاً للاخفاق العربي النهضوي، تلك الجدلية التي تجسدها وتحققها الطبقات الكادحة والعاملة منها تحديداً.. إن هذا المعطى يضعنا أمام مقولة هيجل الشهيرة البارعة: «مكْرُ التاريخ».

يبقى أن ننوه إلى أن تلك الوضعية الممثلة بـ «الماركسية التأملية العربية» جسدت ـ في صلتها الوشيجة مع الستالينية ـ صيغة مركبة من وهم الوهم، خصوصاً وأنها وجدت حوافز لتعاظمها عبر الاتجاه الثاني المعلن عنه سابقاً، وهو «الزوتشية».

فإذا كانت «الماركسية التأملية» هي صيغة «المائة الماركسية»، أي صيغة العام المندرج في ظله جمعٌ من الخواص ضمن علاقة ميكانيكية بين النظري المنهجي والتطبيقي كنا عرضنا لها فوق، فإن «الزوتشية» تقوم على ما يقرب من القطيعة المعرفية مع الماركسية، وذلك انطلاقاً من القول بأن هذه الأخيرة مثلت القرن التاسع عشر أساساً، ليس إلا.

إن ما يهمنا هنا من «الزوتشية» يكمن في أنها تجسد انموذجاً

ايديولوجياً نواجهه بصيغ أخرى في الوطن العربي، أي بصيغ تلتقي في البنية الايديولوجية الزائفة معرفياً علمياً والمشروعة تاريخياً اجتماعياً. وهذا يشير إلى أن الزوتشية تمثل ظاهرة تكتسب طابعاً عمومياً في بنيات اجتماعية متعددة ومتنوعة. أما نقطة الالتقاء بين هذه البنيات فقد تنطلق من بروز مضخم للنزعة القومية، أو من قصور نظري معرفي في رؤية جدلية العام والخاص، أو في ظهور اتجاه لعبادة الشخصية. وهذا من شأنه الإشارة إلى أن الزوتشية قد تكتسب صيغة صينية أو كورية أو عربية.

إننا نلاحظ أن الصيغة العربية للزوتشية تمثلت بما نطلق عليه «التجريبية القومية»، فهذه طرحت نفسها بمثابتها القطيعة النظرية مع الماركسية والفكر النظري عموماً، وذلك عبر التأكيد على أن «الواقع العربي المباشر» هو وحده الذي يفرز نظريته. ومع أن هذه التجريبية القومية لم تبق وفية لمبدئها هذا، حيث إنها لجأت إلى نظريات أخرى غير الماركسية، إلا أنها ظلت تمثل ظاهرة مشروعة اجتماعياً تاريخياً وزائفة معرفياً علمياً. وإذا كانت هذه النزعة قد ولدت في شروط الاخفاق العربي النهضوي، فإنها وجدت في «الماركسية التأملية» واحداً من التحديات السلبية الأساسية لتصاعد وتائرها.

وجدير بالاهتمام أن التجريبية القومية، التي وجدناها تلتقي مع الزوتشية في مسألة القطيعة المعرفية مع الماركسية، وكذلك زعماً مع النظريات الأخرى، برزت في المرحلة الراهنة بصيغة أخرى يجري الاعلان عنها بوتائر مكثفة، نعني بذلك النزعة التي يدعو إليها جمع من المثقفين العرب تحت المصطلح الجامع «القطيعة الابستيمولوجية» مع كل أشكال الفكر العربي وما يخترقه من أشكال فكرية عالمية، في طليعتها الماركسي. إن محمد عابد الجابري ومحمد أركون وأدونيس، على سبيل

المثال، يعملون ـ كل بحقله وبصيغه ـ على تثبيت المقولة التالية: إن الماركسية أصبحت فكراً شائخاً، ومن ثم، فأمامنا واحد من خيارين: أما نلفظها مع التاريخ، وأما نأخذ بها بعد « إعادة بنائها » من موقع النظريات الأخرى، المناوئة للماركسية تحديداً. ههنا، نتبين ذلك الالتقاء المنهجي، الذي نوهنا به سابقاً بين تلك الأطراف المأتي عليها، وهي الستالينية، والزوتشية، والماركسية التأملية والتجريبية القومية، والنزعة الابستيمولوجية. إنه التقاء يقوم على كيفية زائفة من التنهيج المعرفي للعلاقات بين العمومي والخصوصي، والمنهجي التنظيري والتطبيقي، والقومي والأممي والقومي والوطني، وبين هذين والطبقي، والمعرفي والايديولوجي، والمشخص (الاقتصادي مثلاً) والمجرد الفكري إلخ.. أما ما يميز بينها، أي تلك الأطراف، فيمثل في الأهداف النظرية الايديولوجية التي تعلنها ضمناً أو على نحو مفصح عنه.

وقد يكون دقيقاً أن نشير إلى أن نقاط الالتقاء والتمايز بين الأطراف الفكرية المذكورة يرتد ـ بالاعتبار الدلالي السوسيولوجي ـ إلى أنها تمثل تلونات وانساقاً منحدرة من الجهاز الايديولوجي المفهومي للفئات الوسطى عربياً. نقول ذلك مع الاقرار بأن هذا الجهاز الايديولوجي المفهومي ظل مختَرقاً من قبل الجهازين الايديولوجيين المفهومين المنحدرين من التكوينات الطبقية العليا والدنيا. بيد أن عملية الاختراق هذه ظلت ـ عموماً ـ مشروطة ومرتهنة بذلك الجهاز الخاص بالفئات الوسطى. بل لعلنا نقول بمزيد من التدقيق، إن عملية الاختراق تمت أساساً من موقع التكوينات الطبقية العليا، دون أن يكون لمثيلتها الدنيا أثر عميق فيها.

ودون أن نفسر الداخل العربي بالخارج السوفياتي الماركسي والغربي الرأسمالي الليبرالي، نرى أن عصر الاخفاق العربي البرجوازي النهضوي

بدءاً من نهايات القرن التاسع عشر ظل - في نهاية المطاف - هو الذي أملى، بآليته الداخلية، على الفكر الوافد من الخارج أشكال فاعليته فيه: حدث ذلك من موقع قانون التبعية الاقتصادية الاجتماعية القاهر للغرب الرأسمالي الليبرالي، ومن موقع الحوافز التقدمية الباهرة المنطلقة من الاتحاد السوفياتي، وكذلك البلدان الاشتراكية الأخرى فيما بعد.

- ٢ -

والآن، إذا كانت الستالينية قد استطاعت البقاء عهداً طويلاً من تاريخ الاتحاد السوفياتي، خارجة بذلك وبالمعنى المعرفي المنهجي، عن اللينينية، ماركسية عصر الامبريالية وثورات الاشتراكية والتحرر الوطني، فإن الارهاصات الأولى لعملية تجاوزها لعلها برزت مع الخروتشوفية. بيد أن هذه الأخيرة لم تخرج - في المحصلة العامة - عن البنية الثقافية الايديولوجية والاعلامية والإدارية إلى حد ما، في المجتمع السوفياتي؛ ولكنها - ورغم تخومها الضيقة هذه - انطوت على فضيلة كبرى، هي الاقرار بأن ثمة شيئاً ينبغي أن يحدث في ذلك المجتمع باتجاه تطويره وإعادة بنائه. وكان على هذا الاتجاه أن يمر بفترة زمنية أخرى حتى يجد تعبيره النظري المنهجي، ممثَّلاً بما قدمه غورباتشوف ورفاقه تحت اسم البيريسترويكا. أما هذه الأخيرة فهي - بأحد ابعادها الرئيسة - عملية تفكيكية وبنائية لعلها تفصح عن نفسها أكثر فأكثر وعبر ما لا يحصى من العوائق والصعوبات الداخلية والخارجية بمثابتها الوريث الشرعي، نظرياً ومنهجياً للينينية، أي للماركسية في تجليها اللينيني. وجدير بالانتباه الدقيق، بالاعتبار الدلالي التاريخي والاجتماعي، ان ما حاول خروتشوف القيام به وما يستمر الآن في إطار البيريسترويكا يتواقت زمنياً مع بدايات

متبلورة كثيراً أو قليلاً من عملية اختراق الفئات الوسطى في معظم الوضعية الاجتماعية العربية وتهاويها كقوة اقتصادية وسياسية وثقافية ايديولوجية باتجاه الأدنى، خاضعة بذلك لافقار مطرد بالحدين الاثنين، الافقار النسبي والافقار المطلق. وقد نشير إلى أن هذه العملية التي انطلقت مع انطلاق المرحلة النفطية العربية وتصاعد وتائر التبعية الاقتصادية العربية للنظام الرأسمالي الامبريالي العالمي، وتعاظم الأزمة البنيوية لهذا النظام، أخذت تبرز في مرحلة ما بعد هزيمة السبع وستين (١٩٦٧)، أي مرحلة استكمال المجتمع العربي الاستهلاكي التابع.

وقبل أن نحدد الشروط التاريخية الكبرى التي تحيط بهذه العملية الكبرى، كما يبدو في تحديد آفاق التطور العربي اللاحق، نود أن نتبين «البيريسترويكا» بمثابتها منهجاً وهدفاً مشخصاً على الصعيد السوفياتي، أي أن نتبين البنية الداخلية لـ «عملية البناء» هذه.

البيريسترويكا تمثل، في المرحلة المعاصرة من تطور الاتحاد السوفياتي، حاجة قصوى لسببين اثنين.

١ ـ تعاظم البيروقراطية والترهل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي؛

٢ ـ الترهل الحزبي والتنظيمي الاجتماعي عموماً.

أما تجاوز هذين السببين فيمثل قانونية اجتماعية تاريخية جديدة بالمعنى النوعي. والاستجابة لهذه القانونية هي فعل ثوري جديد، وليست ثورة جديدة. إذ بعد أن انجزت الثورة في اكتوبر ١٩١٧، لم يعد ما يحدث بعد ذلك في الاتحاد السوفياتي يمثل ثورة بل أصبح يجسد نشاطاً ثورياً يعيد بناء المجتمع بصورة مطردة، وذلك حسب الشروط الداخلية لهذا المجتمع

أولاً ، وضمن شروط الصراع العالمي مع الرأسمالية الامبريالية والصهيونية والرجعية ثانياً (الشروط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والعسكرية التسليحية).

وبذلك ، فالبيريسترويكا هي ، في هذه الحال ، أي كما تقدم نفسها ، رؤية منهجية منطلقة من «المادية التاريخية الجدلية» لتبحث في المرحلة المعاصرة السوفياتية الإمكانات الأساسية لـ «إعادة بناء» الوطن ، وذلك بمعنى اكتشاف القانونيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحزبية والأخلاقية الفاعلة باتجاه عملية إعادة البناء تلك أولاً ، واكتشاف الصيغ السياسية والتنظيمية والايديولوجية الثقافية لتحقيق ذلك ثانياً.

وتشمل البيريسترويكا بصفتها تلك ، أي رؤية منهجية ، على مدخلين : ١ ـ الديمقراطية الواسعة والعميقة ، و ٢ ـ العلنية . وهذان المدخلان يشكلان شرطين خارجيين للبيريسترويكا بأهدافها الشمولية ، وخصوصاً بالهدفين الكبيرين ، إشاعة الديمقراطية السياسية والثقافية في كل المجتمع ، والاصلاح الاقتصادي الجذري العميق . من طرف آخر ، تطرح البيريسترويكا ، بصفتها رؤية منهجية سياسية جديدة ، العلاقات الدولية على أسس تشترط المبادىء التالية :

١ ـ الأمن المشترك بين كل دول العالم (لا حرب ، مكافحة الجوع ، المحافظة على البيئة ، ضمان حق الشعوب في تقرير المصير) ؛

٢ ـ اكتشاف صيغ أكثر فاعلية لفهم التنافس بين النظامين الاجتماعيين العالميين في إطار ما يسمى حالياً «خصائص العصر النووي» العالمي : لا حرب نووية ، ولكن صراع اقتصادي واجتماعي وايديولوجي وسياسي وأخلاقي.

وعلى الصعيد الداخلي تجد البيريسترويكا نفسها أمام ثلاث فئات من الخصوم:

١ ـ فئة المحافظين المترهلين بمخاوفهم على مصالحهم البيروقراطية والمادية؛

٢ ـ فئة المتسرعين الداعين إلى قفزات سريعة كبرى؛

٣ ـ فئة الخصوم للمجتمع السوفياتي الاشتراكي عموماً، مثل اليهود المرتبطين بالصهيونية.

إن هذا يضع البيريسترويكا السياسية أمام اشكالية حقيقية لا بد من الإجابة عنها، على نحو يحقق الاستراتيجي تكتيكياً والتكتيكي استراتيجياً: كيف ننجز مهمات البيريسترويكا الكبرى (الاقتصادية والسياسية خصوصاً) قبل أن يتحول أولئك الخصوم إلى عائق جدي وخطر أولاً، ودون الوقوع في أخطاء كبيرة وحاسمة ثانياً؟



والآن، حين نعود إلى الشروط التاريخية الكبرى التي تحيط بعملية تهاوي الفئات الوسطى المنوه بها آنفاً بهدف تحديدها وضبطها، نجد أن البيريسترويكا ذات علاقة بذلك. فالشروط هذه قد ننمذجها بالتالية:

١ ـ غياب التجانس الاجتماعي الطبقي بين المُفقرين الجدد والفقراء التقليديين المنحدرين من الطبقات الكادحة التحتية؛

٢ ـ غياب التجانس الايديولوجي ووعي الوحدة في المصائر التاريخية المشتركة؛

٣ ـ نشوء وتبلور ما قد نطلق عليه، من منظور علم الاجتماع السياسي، «الدولة الأمنية» بشعارها الكبير: أنْ يُفسد من لمْ يفسد بعد، وبالتالي جعل الجميع مدانين تحت الطلب، وخصوصاً في إطار الفقراء والمفقرين الجدد وهياكلهم التنظيمية والايديولوجية؛ ونلاحظ ذلك خصوصاً في المنطقة الخليجية.

٤ ـ استمرارية قانون التبعية الاقتصادية للغرب الرأسمالي الامبريالي، بحيث تتم عملية المصادرة على احتمالات حركة تصنيعية داخلية تُنجَز في إطارها عملية الانصهار الاجتماعي الطبقي والايديولوجي بين المفقرين والفقراء؛

٥ ـ بروز البيريسترويكا بمثابتها حافزاً نظرياً منهجياً وسياسياً خارجياً لقوى التغيير والتثوير في الوطن العربي.

إن تساقط الفئات الوسطى بصفتها قوة اقتصادية وسياسية وثقافية ايديولوجية فاعلة، أي بصفتها الحامل الاجتماعي للفكر العربي وتنظيماته السياسية، يطرح سؤالاً كبيراً؛ ذلك هو: ما مصير هذا الفكر بتنظيماته هذه؟ هنا نورد فكرة دقيقة للرئيس حافظ الأسد، يحدد فيها عملية الاختراق التي تسير على قدم وساق في إطار البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، فعلى الصعيد السياسي التنظيمي، يعلن عن أنه «غدا في الحزب الواحد حزبان»، مشيراً بذلك إلى أن عملية الفرز والاستقطاب الطبقية أخذت تجتاح التنظيم السياسي العربي، اليساري تحديداً، وذلك تحت وطأة الأزمة الاقتصادية والسياسية المتحدرة من الداخل والخارج.

إن هذه العملية من شأنها أن تولد شرخاً في التنظيم والفكر يتهيكل

وفق عملية البناء الجديدة المحددة بالأعلين والأدنين، بعد بدايات تساقط الوسطويين. ههنا ينشأ الحسم التالي: إما فوق وإما تحت، ولا ثالث بينهما.

إن المهمات الأساسية التي سيواجهها الفكر العربي ستتبلور خصوصاً في الإجابة عن المشكلات المستجدة. والجناح اليساري التقدمي من هذا الفكر سيكون عليه أن يعيد بناء ذاته من موقع تبيّن مواقعه المستجدة وباتجاه تغيير أدواته المعرفية. وهنا، تبرز الماركسية في ضرورة تناولها من موقع جدلية الواقع والفكر، والخاص والعام، وذلك على نحو يَلحُّ فيه على جدلية الداخل والخارج، أي على أن الفكر الماركسي لكي يكون فاعلاً في الوضعية العربية المستجدة، لا بد له أن يمر عبر الداخل العربي باحتياجاته وخصوصياته وآفاقه.

إن البيريسترويكا على هذا الصعيد وفي حال تقديم نفسها على النحو المذكور، ستبرز في أعين المفكرين والسياسيين العرب التقدميين بمثابتها إعادة اعتبار للفكر الماركسي في وجهه المجرد، وفي تجليه الواقعي المشخص. وهذا يشير مباشرة إلى المقولتين الكبيرتين اللتين رفعتهما البيريسترويكا إلى صدارة الموقف الراهن، وهما الديمقراطية والعلنية، فهنا، يبرز المدخل الأساسي إلى اشكالية الوطن العربي من حيث هو مدخل يكتشف عبره أطراف الحوار الوطني والقومي الديمقراطي انفسهم، أي يحددون مواقعهم تحديداً علمياً معرفياً وايديولوجياً سياسياً.

إن تفهم منعكسات البيريسترويكا عربياً من شأنه الإسهام في تفكيك ما سميناه من قبل «وهم الوهم» في إطار الفكر العربي السياسي المستنير واليساري عموماً. ولكن هذه العملية وإن تمت بحوافز خارجية بيريسترويكية: إلا أنها ستظل رهن الفعل الفكري والسياسي للفرقاء العرب التقدميين عموماً وخصوصاً.

إنها إذن، دعوة منهجية لإعادة النظر في التحولات البنيوية التي تلحق في الوضعية العربية وما يلحق بها من تحولات على صعيد الفكر. لكن هذه الدعوة إذا كانت تلح على صنع الجديد عبر إعادة بناء الراهن، فإنها تظل تحافظ على العناصر الحيوية الفاعلة في البناء القديم. إن البيريسترويكا، في دلالتها العربية، تنطلق من تفسير السابق عبر اللاحق، أي عبر الحلقة المتقدمة على الصعيدين المعرفي والايديولوجي السياسي. وهنا، تبرز ضرورة التحديد الأكثر ضبطاً لـ «البيريسترويكا» على الصعيد المنهجي المعرفي. في هذا الحقل نقول، إن البيريسترويكا، كما تقدم نفسها، هي التعبير الاصطلاحي المكثف لما يتحدد باسم «أزمة نمو». أما هذه الأخيرة فتقوم على وقوف المجتمع السوفياتي أمام وتائر من التطور متباطئة في مجمل الأصعدة. ومن ثم، فإن الإجابة عن مشكلات أزمة النمو هذه لا يمكن أن تخرج عن النمطية الاجتماعية الاقتصادية والنمطية المعرفية الايديولوجية المهيمنتين هناك، أعني النمط الاشتراكي والنمط الفكري الماركسي. ومن هنا فإن فكرة «إعادة البناء» تعني هنا إعادة النظر في الأدوات المعرفية المنهجية الماركسية بما يستجيب لاحتياجات التقدم على صعيد النمطين المشار إليهما.

على العكس من «أزمة النمو»، نلاحظ أمامنا، «أزمة انسداد الآفاق» في الوطن العربي. فهنا، تعني هذه الأزمة عدم احتمال حل المشكلات الكبرى في الوطن العربي بالنمطية الاجتماعية الاقتصادية والأخرى المعرفية الايديولوجية المهيمنتين في هذا الوطن، أي نمطية المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي التابع ونمطية الفكر الماركسي التأملي والقومي التجريبي، إضافة إلى الفكر الأصولي السلفي.

إن التقاء الاتحاد السوفياتي الراهن مع الوطن العربي، ضمن ذلك

التصور، هو التقاء السلب، بمعنى آن كلا البلدين يمر بأزمة كبرى ومصيرية مختلفة هنا عن هناك اختلافاً بنيوياً أولاً، وهو ثانياً التقاء الإيجاب، بمعنى أن الوضعين يجدان نفسيهما أمام ضرورة إعادة البناء من موقع المنهج العلمي الماركسي، أي من موقع المنهج الذي يحقق علميته بقدر ما يجيب عن مشكلات الخصوصية العربية والسوفياتية في إطار عمومية مبادىء التنهيج العلمي، أي مبادىء المادية والجدلية والتاريخية.

ولعلي أشير في هذا السياق إلى المقولة التالية، التي جرى تعميمها في مرحلة منصرمة عربياً؛ نعني بذلك التأكيد بأن معيار الوطنية والتقدمية في الوطن العربي يتمثل بالموقف من الاتحاد السوفياتي. فهذه المقولة انطلقت من تفسير الداخل بالخارج بحيث يتحول الداخل إلى بؤرة وظيفية من بؤر الخارج، وبحيث يُساء - من ثم - لهذا الخارج نفسه. ومن الطريف والبالغ الدلالة على الصعيدين السياسي والمنهجي النظري ان اطرافاً ممن كانوا يأخذون بتلك المقولة في عقود سبقت في الوطن العربي، يعلنون الآن - مع تصاعد البيريسترويكا وخوفاً من رياح التغيير التي قد تحدثها في الوطن المعني وعبر جدلية الداخل والخارج - أنهم لا يتدخلون في «الشؤون الداخلية» للاتحاد السوفياتي بقدر ما يرغبون في أن لا يتدخل في شؤونهم أحد!

إن ما تقدمه قراءة مادية وتاريخية جدلية للبيريسترويكا، على صعيد هذا الموقف، يتجلى في التأكيد على أن الداخل العربي هو الذي يحدد بالدرجة الأولى والحاسمة ما يجري تمثله من الخارج والتأثر به. ذلك لأن هذا الداخل تحكمه شبكة من الضوابط والقوانين الموضوعية والذاتية، التي بموجبها تتحدد احتمالات وامكانات وآفاق تأثير الخارج فيه (أي الداخل العربي).

إن البيريسترويكا ، التي قد تستطيع أن تؤثر على الواقع العربي المعاصر ، هي تلك التي سيكون عليها أن تستمد مصداقية هذا التأثير المعرفية ومشروعيته الاجتماعية التاريخية في صلب الواقع المذكور بمثابته المصهر الذي تلتقي فيه ابعاد الماضي القومي والعالمي والحاضر القومي والعالمي وتتولد فيه آفاقه المستقبلية . وخارج هذا الموقف ، لن يكون للبيريسترويكا تأثير ايجابي فاعل ، بل تأثير احباطي ميكانيكي من شأنه أن يقود إلى تفريخ « ستالينية جديدة » .

ومن هنا ، فإن العنصر الأكثر حسماً على صعيد « الفكر الجديد » يكمن في اكتشاف هذا الأخير مشروعيته التاريخية وأدواته المنهجية المعرفية ، التي جعله قادراً على الفعل الجديد . أما أولئك الذين سيجدون انفسهم مدعوين إلى انجاز ذلك ، فإنهم لن يخرجوا عن مقولة : المفكر عاملاً والعامل مفكراً في أفق من التقدم العربي ، الذي سيكون إجابة عما تساقط في مرحلة الاخفاق العربي النهضوي ، نعني بذلك الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية والوحدات الوطنية الديمقراطية العلمانية والوحدة القومية العربية الديمقراطية ، أي بكلمة ، الثورة العربية الاشتراكية التوحيدية . ويبقى أن نقول : إن المدخل المنهجي النظري والتطبيقي لذلك كله يكمن في الديمقراطية فكراً وفعلاً .

وتبقى مسألة تتمثل في أن جدلية « الايديولوجي والمعرفي » ما تزال ماثلة في « البيريسترويكا » ، بحيث أن حديثاً نهائياً أو ما يقترب من ذلك عن هذه الأخيرة ما يزال غير وارد . ومن هنا ، كانت ضرورة الحذر المنهجي في الحديث عن البيريسترويكا ، أي عن حركة لما تكتمل بعد ؛ علماً أن ذلك لا يمنع عن الدعوة إلى تحقيق آفاق ايجابية على هذا الصعيد .

فهرس



الكتابات التي أقدمها في هذا الكتاب ، لها من المسوغات المعرفية والايديولوجية ما يتيح لها أن تواجه القارىء العربي ثانية .

وإذا كانت الكتابات المعْنية قد تحدرت من سنوات متعددة تتواتر من السبعينات إلى المرحلة الراهنة ، فإنها تلتقي في محور أساسي كبير ما يزال يشغل حيزاً كبيراً في الحياة الفكرية العربية ، إنه محور الأزمة الفكرية البنيوية التي تخترق الفكر العربي المعاصر عمقاً وسطحاً . وعلى أساس ذلك ، كان التفكير بإصدار تلك الكتابات موحَّدةً في هذا الكتاب أمراً صحيحاً ومطلوباً . بيد أن التقاءها في ذلك المحور يشكل أحد وجهي المسألة . أما وجهها الآخر فيكمن في أنها (الكتابات) تعالج مشكلات فكرية مختلفة الأنساق المعرفية والحقول التطبيقية . وهذا الوجه له من الأهمية المعرفية والايديولوجية ما يجعلنا نؤكد عليه بغية التحضير على الخروج من أوهام التعميمات والإطلاقات في إطار البحث في الفكر العربي المعاصر .

د . طيب تيزيني